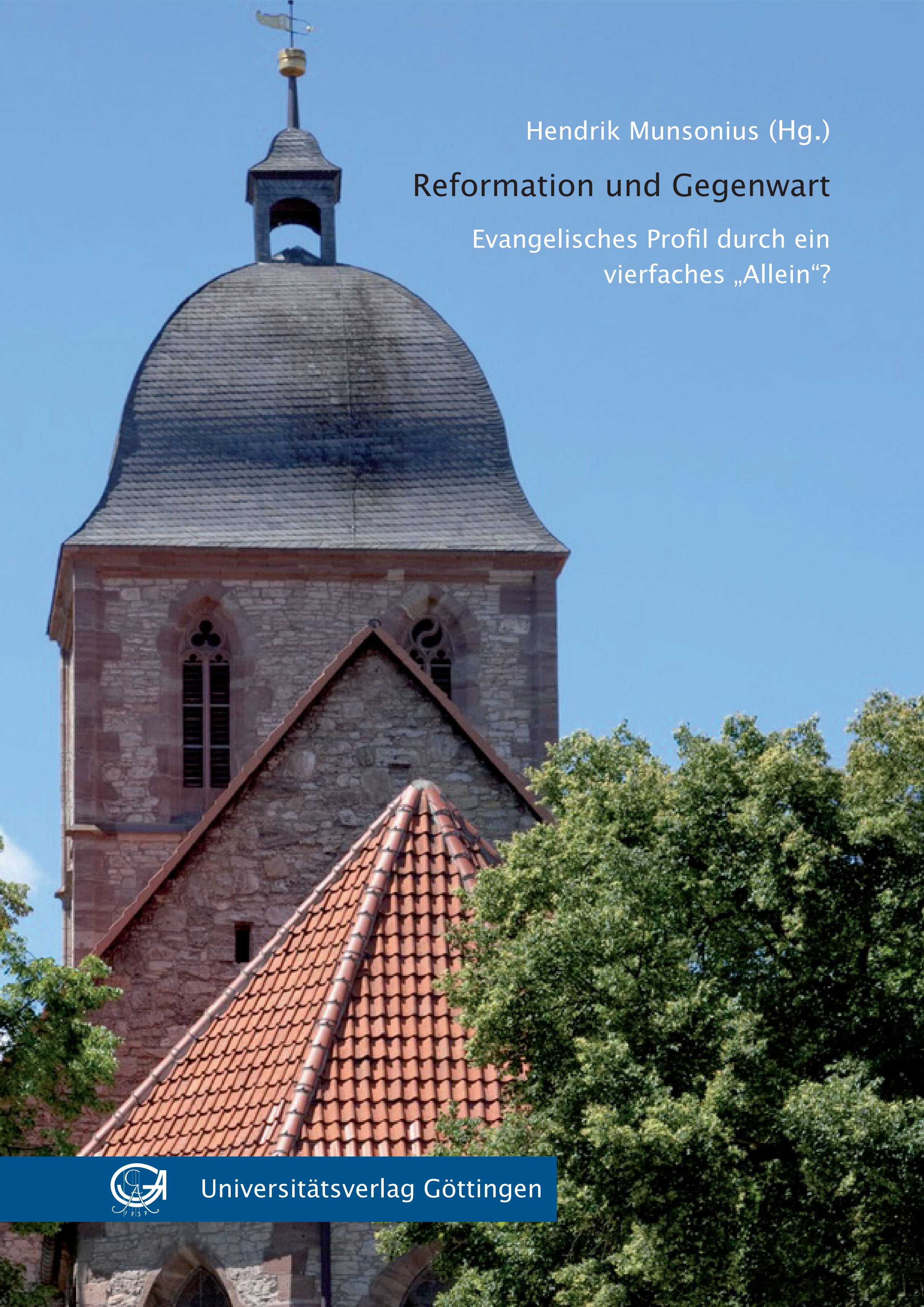


Hendrik Munsonius (Hg.)

Reformation und Gegenwart

Evangelisches Profil durch ein vierfaches „Allein“?

Universitätsverlag Göttingen

Hendrik Munsonius (Hg.)

Reformation und Gegenwart

erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2016

Hendrik Munsonius (Hg.)

Reformation und Gegenwart

Evangelisches Profil durch ein vierfaches „Allein"?



Universitätsverlag Göttingen
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Anschrift des Herausgebers
Dr. Hendrik Munsonius
E-Mail: munsonius@religion-und-recht.de

Satz und Layout: Hendrik Munsonius
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst
Titelabbildung: St. Albani Göttingen

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-281-5

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Hendrik Munsonius

Die St.Albanigemeinde, Göttingen, ist genötigt, ein neues Geläut anzuschaffen, weil die nach dem Zweiten Weltkrieg gekauften Glocken aufgrund des verwendeten Materials nach ca. 70 Jahren unwiderruflich kaputtgehen. Der Kirchenvorstand hat 2012 beschlossen, ein neues, aus vier Glocken bestehendes Geläut anzuschaffen und zum Reformationstag 2017 als einem prominenten Datum einzuweihen. Die Spenden, die für das Projekt eingehen, zeigen eindrücklich, wie wichtig den Menschen das Geläut ist. Innerhalb von nicht einmal drei Jahren ist mehr als die Hälfte der Projektsumme von 300.000 € zusammengekommen.

Außer der bautechnischen, musikalischen und finanziellen ist in dem Projekt auch eine theologische Herausforderung zu sehen. Warum installiert eine Gemeinde im 21. Jahrhundert mit großem Aufwand ein Geläut, das über Jahrhunderte halten kann? Wie versteht sie sich als evangelische Gemeinde in dieser Zeit? Was will sie mit ihren Glocken zum Ausdruck bringen? Anhand der Bezeichnungen und Inschriften, die den Glocken beigegeben warden, kann in symbolträchtiger Form eine prägnante Charakterisierung vorgenommen werden.

Gesucht ist also eine viergliedrige Kennzeichnung dessen, was für eine evangelische Gemeinde wesentlich ist. Aus kirchlichen Texten ist geläufig, dass der Gehalt „reformatorischer Theologie“ durch eine Reihe von „Allein“-Aussagen zusammengefasst wird: *solus Christus*/allein Christus, *sola gratia*/allein aus Gnade, *sola fide*/allein durch Glauben, *sola scriptura*/allein (durch) die Schrift – und zuweilen auch *solo verbo*/allein durch das Wort. Anhand dieser Begriffe werden auch im Grundlagentext der Ev. Kirche in Deutschland zum Reformationsjubiläum

„Rechtfertigung und Freiheit“ aus dem Jahr 2014 „wesentliche theologische Einsichten der Reformationszeit im aktuellen Kontext“ entfaltet.[1] Wer danach gefragt wird, was das Wesentliche in der evangelischen Kirche ist, kann dies mit den vier Begriffen Gnade, Christus, Schrift und Glaube leicht entfalten. Sie stellen praktisch die Keimzelle eines Katechismus dar.

Die „vier Allein“ können jedoch nicht unreflektiert zur Artikulation evangelischen Selbstverständnisses (und damit zur Bezeichnung von Kirchenglocken) übernommen werden. Um dem zu wehren wurde 2015 die hier dokumentierte Vortragsreihe „Reformation und Gegenwart. Evangelisches Profil durch ein vierfaches ‚Allein‘“ durchgeführt. [2]

Allein das wiederholte „allein“ wirft Fragen auf:

> „So gesehen erweist sich die Suche nach handfesten Identitätsmustern als methodisch unzulässige Vereinfachung und ist darum von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dies sage ich auch im Hinblick auf die vielerorts beobachtbare, geradezu litaneiartig wiederholte Beschwörung Lutherscher Urworte wie sola scriptura, sola fide, solus Christus, sola gratia. Denn es bedarf keines besonderen intellektuellen Aufwands, um zu bemerken, daß ein viermaliges ‚allein‘ den Sinn des Ausdrucks ‚allein‘ wieder zunichte macht. Erforderlich wäre zumindest eine Synthese, Abstufung oder relationale Konditionierung dieser Kriterien.“[3]

Wilfried Härle geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie bei den vier Allein-Aussagen differenziert werden kann, in welcher Hinsicht es jeweils allein auf Christus, Gnade, Glaube und Schrift ankommt und wie diese Begriffe aufeinander bezogen werden können. – Es ist auch zu bedenken, dass die vier „Allein“ gerade durch diese zunächst problematisch anmutende Gestalt einen Interpretationsvorgang provozieren und so über die Enge eines „handfesten Identitätsmusters“

[1] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, 2014, S. 8; zur Auseinandersetzung über diesen Text siehe nur *Christoph Markschies*: Mehr als Geschichte. Was feiern wir 2017? Anmerkungen zum neuen Grundlagentext der EKD, in: zeitzeichen 7/2014, S. 17–19; *Thomas Kaufmann*: Geschichtslose Reformation? Die EKD droht sich 2017 ins Abseits zu feiern, in: zeitzeichen 8/2014, S. 12–15; *Christoph Strohm*: Konkurrenz belebt das Geschäft. Über das Zusammenspiel von historischer Kompetenz und dem Mut zur Theologie, in: zeitzeichen 9/2014, S. 47–49. Ob auf diese Weise die historische Bedeutung der Reformation erfasst werden kann, mag bezweifelt werden; aber hier geht es um das Selbstverständnis einer Kirche, die sich als „reformatorisch“ versteht. Diese Fragen sind wohl doch zu unterscheiden.

[2]: *Wilfried Härle*: Glaube, Gnade, Christus, Schrift – allein oder alle vier? Worum geht es in der reformatorischen Theologie? (9.9.2015); *Arnulf von Scheliha*: Die reformatorischen „Allein“ – noch heute gültig? Anfragen aus dem modernen Denken und der Ökumene (15.9.2015); *Ulrich Ruh*: Kirche der Freiheit? Evangelische Profilierung aus katholischer Sicht (22.9.2015); *Dietrich Korsch*: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (29.9.2015); den Abschluss bildete ein Gesprächsabend „Was ist heute evangelisch?“ mit Landessuperintendent *Eckhard Gorka* (6.10.2015).

[3] *Ulrich Barth*: Die Ambivalenz des reformatorischen Erbes. Luther-Deutungen des Theologischen Historismus um 1900, in: ders., Kritischer Religionsdiskurs, 2014, S. 375–386 (386). *Barth* ist Organist an der St.Albanikirche und hat mich frühzeitig auf diesen Einwand aufmerksam gemacht.

hinausweisen. Auf der anderen Seite zwingt das Format „Glockeninschriften“ zu einer Konzentration auf wenige Begriffe und Aussagen, was auf jeden Fall dann unproblematisch sein dürfte, wenn diese wiederum zur Entfaltung ihres Bedeutungsgehalts nötigt.

Sodann ist angesichts des Zeitraums von 500 Jahren zu fragen, ob es sich bei dieser Formel, die wohl besonders im 19. Jahrhundert Verwendung gefunden hat,[4] um einen treffenden Ausdruck für die theologischen Anliegen der Reformationszeit handelt und ob sie geeignet ist, gegenwärtig (und zukünftig) das Selbstverständnis evangelischer Kirche zu artikulieren. Dies setzt eine historische Reflexion der Verwendungsweise und der Entwicklungen voraus, die in der evangelischen Theologie seit der Reformation stattgefunden haben.

Außerdem kann man fragen, ob eine Profilierung anhand dieser Begriffe in der heutigen ökumenischen Situation noch angebracht ist. Traditionell werden sie als Abgrenzung vor allem gegenüber der römischen Kirche gelesen. Doch ist anzunehmen, dass schon im 19. Jahrhundert das Abgrenzungsbedürfnis viel eher gegenüber religions- und bibelkritischen Tendenzen der Moderne bestanden hat. Heute sehen sich alle Kirchen und Religionsgemeinschaften vor der Herausforderung, ihre Position in einem weltanschaulich-religiös ausgesprochen pluralen und heterogenen Umfeld zu finden – zwischen Kooperation, Konkurrenz, Kritik und Ignoranz. Eine evangelische Gemeinde kann sich nicht darin genügen, nur das spezifisch Evangelische zum Ausdruck zu bringen. Sie muss zugleich das verbindend Christliche artikulieren und schließlich auch für ein allgemein Humanes anschluss- und gesprächsfähig sein.

Arnulf von Scheliha geht beiden Fragen nach und zeigt, dass die „vier Allein“ heute kaum noch zur Abgrenzung zwischen den Konfessionen herangezogen werden können und dennoch beim Begriff „Gnade“ die Möglichkeit bieten, auf Differenzen zu sprechen zu kommen, die letztlich das Amts- und Kirchenverständnis betreffen.

Ulrich Ruh nimmt aus römisch-katholischer Perspektive zu den gegenwärtigen Profilierungs- und Reformbemühungen beider Kirchen Stellung und diagnostiziert, dass trotz vergleichbarer Herausforderungen die Kirchen kaum wahrnehmen, was in der jeweils anderen Kirche geschieht. „Nötig wäre so etwas wie eine Balance von konfessioneller Profilierung einerseits und Offenheit für die Erfahrungen und Prägungen der jeweils anderen Kirche andererseits.“

Dietrich Korsch fragt nach der gegenwärtigen Bedeutung der Rechtfertigungslehre. Dazu macht er als Frage, um die es geht, das Verhältnis zwischen Mensch und Gott aus und rekonstruiert, wie dieses Thema durch die Jahrhunderte von *Jesus*

[4] *Kaufmann* (Anm. 1), S. 14 Sp. 2.

über *Paulus*, *Thomas von Aquin*, *Martin Luther* und *Karl Holl* bis in die Gegenwart hinein begriffen worden ist.

Eckhard Gorka pointiert abschließend noch einmal aus einer kirchenleitenden Perspektive wesentliche Einsichten der Reformation und bringt sie in Zusammenhang mit gegenwärtigen Entwicklungen in der evangelischen Kirche.

Der Kontext, in dem mit diesen vier Begriffen „Gnade", „Christus", „Schrift" bzw. „Wort Gottes" und „Glaube" eine Auskunft gegeben werden soll, hat sich im Lauf der Zeit gewandelt. Auch hat sich das Verständnis dieser Begriffe verändert. Gleichwohl können sie nach wie vor als Kristallisationskerne für die zeitgemäße Artikulation (evangelischen) christlichen Glaubens dienen. Der Kirchenvorstand der St.Albanigemeinde in Göttingen hat nach Beratungen im Glockenausschuss im Sommer 2016 beschlossen, die neuen Glocken mit den Bezeichnungen „Gnade", „Christus", „Wort Gottes"[5] und „Glaube" zu versehen, um so die bleibende Bedeutung reformatorischen Erbes anschaulich zu machen und für die Zukunft zu bewahren.

[5] Damit soll betont werden, dass die Schrift nicht als solche Glauben wirkt, sondern erst, wenn sie in einem lebendigen Vermittlungsprozess zum Wort Gottes, zur *viva vox evangelii* geworden ist.

Das vierfache Allein als Zentrum der reformatorischen Theologie

*Wilfried Härle**

Im Jahr 2013 gab der Rat der EKD zur Vorbereitung auf die 500-Jahr-Feier der Reformation eine Schrift unter dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit" heraus. Dabei wählte dieser Text zur *Profilierung der reformatorischen Theologie* die Formeln „allein Christus"; „allein aus Gnade"; „allein aufgrund der Schrift" und „allein durch den Glauben" und fügte dem – vermutlich zwecks stärkerer Berücksichtigung der calvinistischen Tradition – noch ein „allein im Wort" hinzu.[1]

1 Der Sinn eines vierfachen „Allein"

Das vierfache „Allein" von Glaube (sola fide), Gnade (sola gratia), Christus (solus Christus) und (Hl.) Schrift (sola scriptura) gilt als ein unverwechselbares, also identitätsstiftendes Kennzeichen reformatorischer Theologie – vor allem lutherischer Prägung. Gelegentlich kommen freilich noch drei weitere hinzu: das bereits erwähnte „allein durch das Wort" (solo verbo), das in der calvinistischen Tradition

* Dr. theol., Professor em. für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, wohnhaft in Ostfildern.

[1] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 2013, 4. Auflage 2015, S. 44–93.

durchgehend eine zentrale Bedeutung besitzt,[2] aber auch schon in Artikel 28 des Augsburgischen Bekenntnisses von 1530 vorkommt.[3] Hinzu kommt eine nicht sehr bekannte, aber sehr gehaltvolle und steile Formulierung aus einer Tischrede Martin Luthers: „Allein die Erfahrung macht einen Theologen“[4], und schließlich kommt noch das berühmte „Gott allein die Ehre“/„Soli Deo gloria“ hinzu, das sich insbesondere auf den Titelblättern der Kompositionen Johann Sebastian Bachs findet.

Die drei letztgenannten Formulierungen gehören *nicht* zu der klassischen Vierzahl, die sich von der Reformationszeit an bis zum 19. Jahrhundert allmählich herausgebildet hat und auf die sich mein Thema konzentriert. Die beiden letztgenannten, ergänzenden Formulierungen über „Erfahrung“ und „Gottes Ehre“ können aber punktuell helfen, die klassischen Formeln besser (und zwar genauer) zu verstehen.

Durch ein „Allein“ (oder ein „Nur“ oder „Bloß“ oder „Ausschließlich“) wird im Deutschen vor allem etwas (anderes) *ausgeschlossen*. Es hat insofern vor allem unterscheidenden, ja abgrenzenden Charakter. Man nennt das „Allein“ deshalb eine Exklusivpartikel.

Luther hat in seiner Übersetzung von Röm 3,28 diese Exklusivpartikel in den griechischen Urtext eingefügt, wo sie *nicht* steht. Er übersetzt: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, *allein* durch den Glauben“. Er ist dafür von römischer Seite vielfach kritisiert worden. Seine Begründung für diese Ergänzung lautet: Man muss das „Allein“ sinngemäß hinzufügen, weil sich das aus den Regeln der *deutschen* – im Unterschied zur griechischen und lateinischen – Sprache ergibt.[5]

---

[2] Eine gerne gebrauchte Selbstbezeichnung der reformierten Kirche lautet: „nach Gottes Wort reformierte Kirche“. So z. B. in *Wilhelm Niesel* (Hg.): Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, 1938 (NA 1985).

[3] Es ist die im 20. Jahrhundert – vor allem als Buchtitel des Aufsatzbandes von *Hermann Diem,* 1965 – bekannt gewordene Kurzformel „sine vi – sed verbo“. Im lateinischen Text der Confessio Augustana heißt es präziser: „sine vi *humana*, sed verbo“, in der deutschen Fassung des Augsburgischen Bekenntnisses noch genauer: „ohn menschlichen Gewalt, sondern allein durch *Gottes* Wort“ (BSLK 124,4-9, Hervorhebungen W.H.).

[4] So WATi 1,16,13 (1531): „Sola … experientia facit theologum.“

[5] *Martin Luther*: Ein Sendbrief … vom Dolmetschen (1530), in: ders., Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling, Bd. V, 1982, S. 147: „Wahr ist’s: Diese vier Buchstaben sola stehen nicht drinnen. Diese Buchstaben sehen die Eselsköpfe an wie Kühe ein neues Tor, sehen aber nicht, dass gleichwohl die Absicht des Textes das ‚sola‘ in sich hat, und wo man’s klar und eindeutig verdeutschen will, da gehört es hinein. Denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, da ich beim Übersetzen mir vorgenommen hatte, deutsch zu reden. Das ist aber die Art unserer deutschen Sprache, wenn sie von zwei Dingen redet, von denen man das eine bejaht und das andere verneint, dann braucht man das Wort ‚solum‘ (allein) neben dem Wort ‚nicht‘ oder ‚kein‘. So wenn man sagt: Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld… Und dergleichen unzählige Weisen im täglichen Gebrauch. – Ob es gleich in all diesen Redewendungen die lateinische oder griechische Sprache nicht tut, so tut es doch die deutsche, und es ist ihre Art, dass sie das Wort ‚allein‘ hinzusetzt, damit das Wort ‚nicht‘ oder ‚kein‘ desto vollständiger und deutlicher sei.“

Mit dem „Allein“ wird aber nicht nur etwas *ausgeschlossen*, sondern auch etwas als *erforderlich* oder als *gegeben* oder sogar als *notwendig* behauptet. Damit wird das benannt, was *auf jeden Fall* hinzugehört, was also nicht fehlen darf oder kann. Da aber alles andere gleichzeitig ausgeschlossen wird, kann man zugleich sagen: Das, was *allein* gilt, ist *notwendig und hinreichend*.

Ein *vierfaches* (oder siebenfaches) „Allein“ wirkt deshalb aber geradezu kurios und selbstwidersprüchlich wenn nicht sogar lächerlich. Wie sollen *vier* (oder sieben) Dinge *jedes* für sich „*allein*“ gelten. *Entweder* gilt *eines* von den Vieren/Sieben allein, *oder* sie gelten *alle nur zusammen*, aber dann gerade nicht allein. Das *mehrfache „Allein“* wirkt in etwa so, wie wenn jemand sagen würde: „Meine drei Geschwister und ich, wir waren alle Einzelkinder.“ Da würden wir vermuten, dass der Sprecher nicht weiß, was das Wort „Geschwister“ und/oder was das Wort „Einzelkinder“ bedeutet; denn *entweder* handelt es sich um Geschwister *oder* um Einzelkinder. Eine der Aufgaben, die mir dieses Thema stellt, lautet daher: Ist solch ein vierfaches „Allein“ *überhaupt zu verstehen*? Und wenn ja, wie?

Meine *These* lautet: Ein *mehrfaches „Allein“* ist dann, aber auch *nur dann* sinnvoll, wenn es jeweils bloß in *bestimmter Hinsicht* gilt, und zwar als Antwort auf eine jeweils bestimmte *Frage*. Diese *Fragehinsicht* muss entdeckt und benannt werden. Das ist in der bisherigen theologischen Beschäftigung mit dem vierfachen „Allein“ leider nicht häufig geschehen. Dazu helfen aber zwei der eingangs genannten zusätzlichen Verwendungsweisen des „Allein“ insofern, als sie selbst schon angeben, in *welcher* Fragehinsicht das „Allein“ gilt: Im einen Fall als Antwort auf die Frage, was einen Menschen zu einem Theologen macht (nämlich allein die Erfahrung); im anderen Fall als Antwort auf die Frage, wem bei unserem Schaffen die Ehre zu geben ist (nämlich allein Gott).

Um diese Fragehinsicht zu präzisieren und ihr zusätzliche *Tiefenschärfe* zu verleihen, ist es ein zusätzlicher Gewinn, wenn es auch noch gelingt zu benennen, was mit dem „Allein“ nicht nur (in positiver Hinsicht) *gesagt*, sondern auch (in negativer Hinsicht) *verneint bzw. ausgeschlossen* wird.

Bei den klassischen vier reformatorischen Alleinformeln *fehlt* leider dieser zum Verstehen hilfreiche Kontext. Wir erfahren durch ihren Wortlaut weder, auf welche Frage sie eine Antwort geben; noch erfahren wir, was durch sie negiert bzw. ausge-schlossen wird. Das heißt aber: Diese beiden Informationen, die für das Verstehen der Formeln *unverzichtbar* sind, müssen erst noch von irgendwoher ergänzt werden, und das ist nicht ganz einfach.[6] Aber darum soll es in diesem Text gehen. Von woher lassen sich also diese Informationen gewinnen?

[6] Dabei können aber die grammatischen Beobachtungen anhand der lateinischen Sprache eine *kleine* Hilfe geben: Dass „Christus“ eindeutig und ausschließlich im Nominativ vorkommt (und nicht im Ablativ), weist darauf hin (mehr sollte man nicht sagen), dass Christus nicht Mittel oder Instrument, sondern Grund und Gegenstand des Glaubens ist. Das Umgekehrte gilt für den „Glauben“. Er ist

2 Biblische Belege und theologische Begründungen des vierfachen Allein

Eine wichtige, geradezu unersetzliche Hilfe zum Verstehen der *Alleinformeln* bilden die *biblischen* Aussagen, die hinter ihnen stehen und auch von Martin Luther immer wieder herangezogen werden. Und diese biblischen Aussagen sind in der Regel nicht nur der *Entdeckungs*zusammenhang dieser Formeln, sondern ihnen lassen sich auch die *Begründungen* für sie entnehmen:

2.1 Allein durch den Glauben

Ich nenne hier als ersten Entdeckungszusammenhang[7] den bereits zitierten Satz aus Röm 3,28, der für Luther die genaueste und prägnanteste Zusammenfassung der biblischen Rechtfertigungslehre darstellte, den er darum in den Jahren 1535–37 in fünf Promotionsdisputationen nacheinander in insgesamt 271 (!) Thesen entfaltet hat.[8] Dieser paulinische Satz hat den großen Vorteil, dass er sowohl die *Fragehinsicht* angibt, um die es in ihm geht, nämlich um das *Gerechtwerden* des Menschen (vor Gott), als auch die ausgeschlossene *Negation* benennt, nämlich die *Werke des Gesetzes*. Insofern haben wir in Röm 3,28 eine ganz präzise Beschreibung des „allein aus Glauben" vor uns, auch wenn im griechischen Urtext das „Allein" nicht vorkommt.

Aber mit dieser Entdeckung haben wir noch keine *Begründung* für die Alleinstellung des Glaubens und für den Ausschluss der Werke, und nach beidem müssen wir nun fragen.

Für die Begründung des „allein durch den Glauben" ist zunächst die Frage ausschlaggebend, warum und inwiefern der Glaube dasjenige ist, was den *Menschen vor Gott gerecht macht*? Um das beantworten zu können, muss man sich zunächst darüber verständigen, was im Sinne der biblisch-reformatorischen Botschaft und Theologie unter *Glauben* zu verstehen ist. Darüber sollte heute (nach zahlreichen Vorarbeiten über Luthers diesbezügliche Aussagen[9]) eigentlich keine Unklarheit oder gar Uneinigkeit mehr bestehen: Glaube ist *nicht* ein Meinen oder Vermuten ohne hinreichenden Grund,[10] Glaube ist auch nicht nur ein *bloßes* Für-wahr-halten,

nicht Grund und Gegenstand, sondern Mittel und Instrument. Im Blick auf „Gnade" und „Schrift" ist das allein aufgrund der Grammatik unentscheidbar.

[7] Weitere biblische Belege für die Heilsbedeutung des Glaubens finden sich in 1. Mose 15,6; Hab 2,4a; Joh 5,34; Apg 16,31; Röm 1,17; Röm 4,3 u. 5; Röm 4,16; Röm 14,23; Eph 2,8f.; 1. Joh 5,1; Hebr 11,1 u. 5 sowie Jak 2,23.

[8] Siehe dazu *Wilfried Härle*: Rechtfertigung vor Gott und vor den Menschen in Luthers Disputationen von 1535–1537 (2004), in: ders., Menschsein in Beziehung, 2005, S. 21–37.

[9] Siehe dazu vor allem die einschlägigen Arbeiten von *W. Härle*, *M. Seils* und *H. Schulz*.

[10] So versteht Immanuel Kant den Glauben. Siehe *Immanuel Kant*: Werke (Akademie-Ausgabe), Bd. IX, S. 67.

sondern Glaube ist das *Vertrauen* eines Menschen, von dem sein Leben bestimmt wird. Fragt man sich, wie solches lebensbestimmendes Vertrauen entsteht, so lautet die Antwort: durch die *Begegnung* mit jemandem oder mit etwas, der bzw. das in einem Menschen solches Vertrauen weckt oder entzündet, also kurz gesagt: durch die Begegnung mit jemand oder etwas *Vertrauenswürdigem*, d. h. mit einer Person oder Botschaft, die *verlässlich* ist und *Gutes* verheißt.

Wenden wir diese allgemeinen Aussagen auf die *christliche Botschaft* an, so heißt das: In der Verkündigung, im Wirken und im Geschick Jesu Christi (zusammengefasst: im Evangelium von Jesus Christus) begegnet Gott, der Schöpfer der Welt, Menschen so, dass in ihnen in dieser Begegnung durch das Wirken des Geistes Gottes Glauben geweckt bzw. entzündet wird. Das ist für den Menschen, dem das widerfährt, ein Geschenk das ihm ein *tragendes Fundament* für sein Leben gibt. Dabei wird der Mensch, dem dies zuteil wird, durch dieses Geschehen nicht *gezwungen*, sondern allenfalls *bezwungen*, nicht *vergewaltigt*, sondern *eingeladen und gelockt*, nicht *besiegt,* sondern *gewonnen*. Und das alles geschieht durch die *Gewissheit von der Vertrauenswürdigkeit Gottes*, der uns in Jesus Christus durch seinen Heiligen Geist begegnet.

Aber warum und inwiefern ist ausgerechnet dieser *Glaube* dasjenige, was den Menschen *vor Gott gerecht macht*, ihn also zu Gott ins rechte Verhältnis setzt? Von 1. Mose 15,6 an kommt im Alten und Neuen Testament immer wieder[11] die Formulierung bzw. der Gedanke vor, dass Gott einem Menschen (z. B. Abraham) dessen Glauben „zur Gerechtigkeit an- oder zugerechnet" habe. Das kann insofern leicht missverstanden werden, als die Formulierung „etwas anrechnen" oder „zurechnen" die Assoziation weckt, hierbei sei von einer Art *Ersatzleistung* die Rede, die zwar nicht das eigentlich Geforderte erbringt, aber doch großzügig oder gnädig an ihrer Stelle an- bzw. hingenommen wird. Aber das wäre ein fundamentales Missverständnis.[12] Das lebensbestimmende Vertrauen auf Gott ist nicht ein *Ersatz* z.B. für die Erfüllung der Gebote Gottes, sondern er ist genau das, was Gott vom Menschen haben will. Das gilt auch schon im Blick auf die *Sündenfallerzählung* in 1. Mose 3, in der das Verständnis der Ursünde als *Ungehorsam* noch vertiefungsfähig ist durch die Einsicht, dass die Ursünde im *Unglauben*, also im *Misstrauen* gegen Gott besteht. Das ist ja die verführerische Botschaft der Schlage: „Gott meint es nicht gut mich euch, sondern nur mit sich selbst. Euch will er zu sich auf Abstand und klein halten. Er gönnt euch nicht, dass auch ihr wisst, was gut und böse ist." Der Vertrauensbruch, der darin besteht, dieser Stimme der Versuchung mehr zu trauen als der (warnenden) Stimme Gottes ist, war und ist das *Wesen der Grund- oder Ursünde*.

---

[11] So in Hab 2,4b; Röm 1,17; Röm 4,3.5.9.11.22; Gal 3,6 und Jak 2,23.

[12] Siehe dazu die Untersuchung von *Sibylle Rolf*: Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums, 2008.

Man kann daher sagen, dass das lebensbestimmende Vertrauen auf Gott die Erfüllung des *ersten Gebotes* ist, aus der die Erfüllung aller anderen Gebote folgt und fließt. Inwiefern? Insofern, als der vertrauende Glaube, der sich auf Gott richtet und an Gott „hängt", wie Luther gerne sagt, damit Gott *als Gott anerkennt* und ihm *die Ehre gibt*. Und weil das so ist, darum ist nach biblischem Verständnis alles *Sünde*, was nicht aus dem Glauben an Gott, sondern aus dem Unglauben gegenüber Gott folgt und geschieht. (Röm 14,23).[13]

Von den *Werken des Gesetzes*, also von den menschlichen Taten, die durch das Gesetz Gottes geboten sind, war bisher nur in einem negativen Sinn die Rede, sei es „ohne des Gesetzes Werke" oder „unabhängig von den Werken des Gesetzes". Diese Negation erfordert dringend eine *Begründung* oder andernfalls eine *Korrektur* wegen Einseitigkeit.

Versuchen wir, den Sinn und die Begründung dieser negierenden Aussage zu verstehen, so stoßen wir sofort auf ein Problem: Bei dem Gesetz und seinen Werken handelt es sich ja nicht um irgendein (staatliches, gesellschaftliches, religiöses) Gesetz, sondern um *Gottes* Gesetz, wie wir es im Alten und Neuen Testament vorfinden – exemplarisch in den 10 Geboten, in der Bergpredigt, im Doppelgebot der Liebe und in den Ermahnungen (Paränesen), mit denen manche neutestamentliche Briefe durchzogen sind oder abgeschlossen werden. Warum sollte ein Mensch *nicht* durch das Tun der Werke des von Gott gegebenen Gesetzes gerecht werden, also ins rechte, für den Menschen heilsame Verhältnis zu Gott kommen?

Im Unterschied zum Glauben als lebensbestimmendes Vertrauen auf Gott, das alles Gute von Gott erhofft und erwartet, appellieren die Forderungen des Gesetzes an das *Tun* (oder *Unterlassen*) des Menschen. Das liegt schon in der Form des Gebots oder Verbots, also in dem „Du sollst" und „Du sollst nicht" begründet. Damit weckt das Gesetz (unfreiwillig, aber unvermeidlich) die irreführende Vermutung, der Mensch könne durch sein Tun, nämlich durch das Tun der Werke, die das Gesetz gebietet, ins rechte Verhältnis zu Gott kommen, also „vor Gott gerecht" werden.

Haben die Werke des Gesetzes folglich gar keine Bedeutung für die menschliche Gottesbeziehung? Kann man sie vergessen? Das wäre ebenfalls ein gefährlicher Trugschluss. Das Gebot des Gesetzes ist dem Menschen, wie Paulus sagt, „zum Leben gegeben" (Röm 7,10), aber das heißt nicht, dass wir als Menschen, die im Herrschaftsbereich der Sünde leben, in der Lage wären, durch das Tun der Werke des Gesetzes unsere Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben. Warum nicht? Deshalb nicht, weil das bloße *Tun* an der Oberfläche bleibt. Es reicht nicht in die Tiefe, in

---

[13] Wie wichtig Luther diese Einsicht war, geht aus dem Register der Weimarer Ausgabe hervor, in dessen Bd. 72, S. 714 insgesamt 70 Belege für den Zusammenhang von Sünde und Unglauben aufgelistet sind, zu denen in Bd. 67, S. 212 und 215 noch einmal 88 Belege für den Zusammenhang von *peccatum* und *incredulitas* bzw. *infidelitas* hinzukommen.

der sich entscheidet, ob wir das Gesetz *aus Liebe zu Gott und zu unseren Nächsten erfüllen*. Erst wenn das geschieht, ist die menschliche Erfüllung des Gesetzes Ausdruck seiner heil gewordenen Gottesbeziehung. Das heißt aber: Die entscheidende Veränderung und Heilung der Gottesbeziehung ist nicht das *Ergebnis oder die Folge* des Tuns der Werke des Gesetzes, sondern sie ist die *Voraussetzung* für die Erfüllung des Gesetzes. Nicht durch das Tun des Menschen kommt seine Gottesbeziehung in Ordnung, sondern durch die Heilung seiner Gottesbeziehung (im Sinne der Gotteskindschaft) wird sein Tun zurechtgebracht. Das rechte Tun ist nicht die *Voraussetzung*, sondern es ist die *Folge* der rechten Gottesbeziehung. Das hat Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief deutlich zum Ausdruck gebracht:

> „Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und tötet den alten Adam, macht uns ganz zu andern Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber solche Werke nicht tut, ist ein glaubensloser Mensch …“[14]

Das klingt fast so, als hätte sich Luther damit die Position des Jakobusbriefs zu eigen gemacht, in dem es heißt:

> „Was hilft's, liebe Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, und hat doch keine Werke? Kann denn der Glaube ihn selig machen? … So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in sich selber. … Du glaubst, dass nur einer Gott ist? Du tust recht daran; die Teufel glauben's auch und zittern. Willst du nun einsehen, du törichter Mensch, dass der Glaube ohne Werke nutzlos ist? Ist nicht Abraham, unser Vater, durch Werke gerecht geworden, als er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? … So seht ihr nun, dass der Mensch durch Werke gerecht wird, nicht durch Glauben allein. … Denn wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot.“ (Jak 2,14–26 in Auswahl)

Vergleicht man beide Texte miteinander, so fällt auf, dass beide der Überzeugung sind, dass die guten Werke notwendig zum Glauben hinzugehören. Andernfalls – so Jakobus – ist der Glaube tot bzw. – so Luther – ist gar kein Glaube vorhanden. Das scheint nur eine geringfügige Differenz zu sein, ist tatsächlich aber von großem Gewicht. Die Wurzel dieser gewichtigen Differenz liegt in dem beiderseitigen, ganz unterschiedlichen Verständnis dessen, was „Glaube“ ist. Für Jakobus ist Glaube die *Überzeugung von der Existenz Gottes*, die auch die Teufel haben, durch die sie aber nicht gerecht sind, da die guten Werke fehlen. Für (Paulus und) Luther ist

---

[14] *Martin Luther*: Vorreden zum Neuen Testament (1522), WA DB 7,10,6–13.

Glaube *die vertrauensvolle Lebenshingabe an Gott*, aus der notwendig das Tun des Willens Gottes und damit der guten Werke folgt. Wo dieses Tun und diese Werke fehlen, zeigt sich, dass der *Glaube fehlt*.

Der Jakobusbrief erkennt nicht, wo der eigentliche Schaden liegt, nämlich im Fehlen des lebensbestimmenden Gottvertrauens; deshalb kommt er nicht hinaus über eine *Ergänzung* des Glaubens durch gute Werke. Paulus und Luther erkennen hingegen das *Wesen* des Glaubens und seine innere Verbindung zu den guten Werken: diese sind *Früchte* des Glaubens, die gar nicht ausbleiben können.

Luther hat von Paulus gelernt, was rechtfertigender Glaube ist: das herzliche Vertrauen auf Gottes Gnade, wie sie in Jesus Christus Menschengestalt angenommen hat. *Durch dieses Vertrauen (und durch nichts anderes) wird der Mensch gerecht, also durch den Glauben allein. Aber dieser Glaube kann nicht allein oder untätig bleiben, sondern er bringt notwendig als Frucht gute Werke hervor*. Wo sie ausbleiben, mangelt es für Luther (mit Paulus) immer am *Glauben*. Und dieser Mangel ist nicht durch das ergänzende Tun der Werke des Gesetzes zu beheben, sondern durch die erneute Hinwendung zu Jesus Christus als der „Gluckhenne, unter deren Flügel“ wir immer wieder kriechen sollen.

Die entscheidende Veränderung und Verwandlung des Menschen zu einer neuen Kreatur geschieht durch Christus und seinen Geist, und sie wird empfangen durch den Glauben. Von da aus bringt der Mensch von Herzen gute Werke hervor, die er sich ohne Christus nur abzwingen konnte und doch nicht zu Wege brachte. Dabei ist die *innere Folgeordnung* wichtig: Aus dem Glauben, der durch Gottes Gnade in einem Menschen geweckt wird, geht die Liebe als Inbegriff der guten Werke hervor, die dem Nächsten gerne zu Diensten ist.

Aber weiß Luther nicht, dass wir als Gerechtfertigte keineswegs immer von Herzen und aus innerem Antrieb die Liebe üben, die Gott von uns erwartet? Doch das weiß er ganz genau, und darum sagt er (seit seiner Römerbriefvorlesung im Jahr 1516), dass wir auch als Gerechtfertigte immer noch und immer wieder Sünder sind, die der Vergebung bedürfen: zugleich gerecht und Sünder, wie die bekannte Formel lautet.[15] Aber – und das ist Luthers Argument – dieser Schaden kann nicht durch das Gesetz, sondern immer nur durch das Evangelium geheilt werden.

So bleibt Luther ganz konsequent bei Röm 3,28, aber das beschreibt kein einmaliges Bekehrungserlebnis, sondern einen Prozess, in dem wir immer wieder am Gesetz erkennen, wie weit wir uns von Gott und von Jesus Christus entfernt haben, und in dem wir uns nach dem ausstrecken, der uns alleine dadurch helfen kann, dass er in uns den Glauben, also das Vertrauen weckt, durch das wir Anteil bekommen an Gottes Gnade.

---

[15] Siehe dazu die grundlegende Arbeit von *Wilhelm Christe*: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers ›simul iustus et peccator‹, 2014.

2.2 Christus allein

Als *biblischen* Beleg hierfür nenne ich zunächst 1 Kor 3,11: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus." Hierin haben wir das „Christus allein" sozusagen in Reinkultur, und zwar in Verbindung mit der Fragehinsicht, um die es bei diesem „allein" (in der Formulierung „einen andern Grund kann niemand legen") geht: Wer ist der Grund (und Gegenstand) des Glaubens? Antwort: allein Jesus Christus. Eine biblische Aussage von gleicher Bedeutung ist für Luther Apg 4,12: „in keinem andern ist das Heil, auch ist kein andrer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden". Diese Bibelstelle nennt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 an der Stelle, an der er angibt, von welchem Artikel „man nicht[s] weichen oder nachgeben [kann], es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will".[16]

Und wie lässt sich dieses „Christus allein" theologisch begründen? Ich beginne mit einer vergleichsweise oberflächlichen historischen Begründung. Sie findet sich in Apg 11,26 und heißt: „In Antiochia wurden die Jünger zuerst Christen genannt." Aber weil mit dieser Bezeichnung das inhaltlich Entscheidende getroffen wurde, darum ist das doch keine Äußerlichkeit. Christen heißen Christen, weil sie an den *Christus Jesus* glauben. Sie glauben nicht *an* die Bibel, sonst wären sie Biblizisten.[17] Sie glauben auch nicht *an* das kirchliche Dogma, sonst wären sie Dogmatisten. Und sie glauben erst recht nicht an ihren eigenen Glauben oder ihre eigene Theologie, sonst wäre sie *arme Menschen*.

Die Schlüsselszene aus den Evangelien, der zu entnehmen ist, dass und warum Jesus Christus Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens ist, findet sich in dem Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi, das nach einhelliger exegetischer Überzeugung die Mitte des Evangelientextes bildet. In seiner ausgereiftesten Form ist es in Mt 16,13–17 überliefert, kommt aber in allen vier Evangelien vor.[18] Mit der Erkenntnis und dem Bekenntnis zur *Gottessohnschaft Jesu* ist keine Aussage über

---

[16] (BSLK 415,21f.). Das ist die Urform der Rede vom articulus stantis vel cadentis ecclesiae. Vgl. dazu *Theodor Mahlmann*: Art. Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, 1998, Bd. 1, Sp. 799f.

[17] Diese Einsichten sind insbesondere für den interreligiösen Dialog mit dem Islam bzw. mit Muslimen von großer Bedeutung. Während wir uns mit dem Namen „Christen" richtig und angemessen bezeichnet finden, fühlen sich Muslime durch die – früher übliche – Bezeichnung als „Mohammedaner" missverstanden. Christen glauben an Jesus Christus als den Menschen, in dem Gott sich offenbart hat (Joh 1,14), für Muslime ist dagegen Mohammed nicht Glaubensgegenstand, sondern der bedeutende Prophet, durch den Allah den *Koran* offenbart hat. Der Koran ist für sie Gottes Offenbarung, nicht Mohammed. Wenn der Koran die Christen und Juden an zahlreichen Stellen als „Volk der Schrift" bezeichnet oder anspricht (so z.B. in Sure 5,18 und 70 sowie in Sure 9,29), geht er von seinem Selbstverständnis aus. Das ist ebenso irreführend wie die Bezeichnung der Muslime als Mohammedaner. Im interreligiösen Dialog mit dem Islam muss Jesus Christus mit dem Koran und die Bibel mit Mohammed verglichen werden, *nicht* Bibel mit Koran und Christus mit Mohammed.

[18] Vgl. Mk 8,27–30; Lk 9,18–21 und Joh 6,67–69.

Jesu physische Abstammung gemeint, sondern die Erkenntnis, dass in ihm Gott sich selbst, sein *Wesen offenbart*. Deswegen bringen Worte wie „Wer mich sieht, der sieht den Vater" (Joh 14,9, sowie 12,45 oder Mt 11,25–27) das Entscheidende an der Person und an der Sendung Jesu zu Ausdruck. Er ist Gottes Selbstoffenbarung in menschlicher Person. Und dazu gibt es keine Alternative oder Dublette. Er ist der „ein(zig)geborene Sohn Gottes". Und das ist die entscheidende Begründung für das „Christus allein".[19]

2.3 Allein aus (Gottes) Gnade

Eine biblische Belegstelle, die das „allein aus (Gottes) Gnade" nicht nur zu entdecken, sondern auch zu begründen hilft, ist 1 Kor 4,7: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich dann, als hättest du es nicht empfangen?" Auch wenn hier der Begriff *Gnade* von Paulus nicht explizit verwendet wird, kommt doch das „allein aus Gnade" in diesem Vers der Sache nach deutlich zum Ausdruck. Deshalb sind diese und andere ähnliche biblische Aussagen[20] zugleich vorzügliche Anleitungen zum Verständnis dessen, was „Gnade" bedeutet: das Empfangen von etwas Gutem, auf das wir keinen Anspruch haben und das wir uns nicht erst verdienen mussten. Diesen Aussagen lässt sich auch entnehmen, was durch das „allein aus Gnade" *ausgeschlossen* wird. Die präzisesten Gegenbegriffe zu „Gnade" sind m. E. „*Verdienst*" und *„Anspruch"*; denn nicht Begriffe wie „Werke", „Leistung" oder „Lohn", sondern erst „Verdienst" und „Anspruch" bringen genau zum Ausdruck, was der Gnade entgegensteht: eben der *Verdienstgedanke*, und das heißt der *Anspruch*, der Gott gegenüber erhoben wird. Martin Walser hat das in seinem eindrucksvollen Buch „Über Rechtfertigung, eine Versuchung"[21] denkbar knapp und genau ausgedrückt: „Gnade ist nur, was unverdient ist". Wenn ein Mensch hingegen Gott gegenüber seine Verdienste geltend macht und damit einen *Anspruch* erhebt, dann ist das, was ihm von Gott her zuteil wird, nicht mehr Gnade, sondern ein durch eigene Leistung verdientes *Entgelt*. Das kann man einfordern, und das ist Gott uns dann auch schuldig. Mit dieser Denkweise und diesem Anspruch würde aus Gott ein von uns Menschen abhängi-

[19] Dieses „Christus allein" hat aber nicht nur eine *ausschließende*, sondern zugleich auch eine *einschließende* Bedeutung. Das geht insbesondere aus dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18), aus dem Beginn des Hebräerbriefs (Hebr 1,1–4) und aus den (anderen) neutestamentlichen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Christi (1 Kor 8,6 und Kol 1,16f.) bzw. des noch nicht Fleisch gewordenen Wortes, des *Logos asarkos* (Joh 1,1–4) hervor, der in der ganzen Schöpfung wirkt. Siehe dazu *Wilfried Härle*: Logos ensarkos und asarkos. Weitreichende Konsequenzen aus dem Prolog des Johannesevangeliums, in: Felix Unger (Hg.), Sieben Positionen zum Logos, 2014, S. 13–26.

[20] Z. B. Ps 103,7; Joh 1,14 u. 16f.; Röm 3,22–24; Röm 11,6; Eph 2,8f. und 1 Petr 1,13.

[21] *Martin Walser*: Über Rechtfertigung, eine Versuchung, 2012, S. 37.

ges Wesen gemacht. Dessen kann man sich dann auch „rühmen“. Der Gnade kann man sich nicht *selbst* rühmen, sondern nur *dessen*, der sie *gewährt*.[22]

Das Konzil von Trient hat in seinem Dekret über die Rechtfertigung von 1547 freilich den Verdienstbegriff und -gedanken so stark gemacht und verteidigt, dass es dessen Bestreitung unter Anathema stellt:

> „Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, dass sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1582).

Gottes Gnade, das Verdienst Christi und die wahren Verdienste, die der gerechtfertigte Mensch durch seine guten Werke erlangt, werden hierbei nicht als Gegensätze gesehen, sondern als eine Einheit. Sie werden nicht nur durch Gottes Gnade getan, sondern *vermehren* auch selbst die Gnade und verdienen das ewige Leben. An der Stelle des reformatorischen „allein aus Gnade“ steht also (auch) hier ein Ergänzungsverhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Verdienst. Offensichtlich werden dabei die zahlreichen biblischen Aussagen über den *Lohn*, den der gerechtfertigte Mensch von Gott erhält, im Sinne eines vom Menschen *verdienten* Lohnes und damit im Sinne seines *Verdienstes* verstanden.

2.4 Allein aufgrund der (Heiligen) Schrift

Unter den für das Verständnis des vierfachen „Allein“ grundlegenden *biblischen* Texten lassen sich – wenn überhaupt irgendwelche – nur *wenige* finden, die sich auf „die Heilige Schrift“ beziehen. Das ist deswegen *nicht überraschend*, weil sich diese biblischen Texte ja noch nicht auf das *Neue* Testament beziehen (können), das erst im Entstehen begriffen ist, und selbst das Alte Testament wird erst um die Zeitenwende abgeschlossen und bekommt damit seine endgültige, kanonische Form als Hebräische Bibel Israels. Aber unter Bezugnahme auf das spätere *Alte Testament* der Christenheit finden sich Aussagen über die *Bedeutung* und das *Gewicht* „der „Schrift“ durchaus. Sie kommen meist *indirekt* vor, nämlich als Aussagen über die *Erfüllung*

[22] Das ist der Grundgedanke, der in Jer 9,22f. zum Ausdruck kommt: „Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit. Ein Starker rühme sich nicht seiner Stärke, ein Reicher rühme sich nicht seines Reichtums. Sondern wer sich rühmen will, der rühme sich dessen, dass er klug sei und mich kenne, dass ich der Herr bin …“ Paulus nimmt diesen Gedanken in 1. Kor 1,31 und 2. Kor 10,17 auf.

prophetischer Verheißungen in Jesus Christus.[23] An einigen wenigen Stellen wird die Autorität der Schrift aber auch grundsätzlich angesprochen, so z. B. 2 Tim 3,16f.: „Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt". Ähnlich heißt es in 2 Petr 1,19–21: „Um so fester haben wir das prophetische Wort, und ihr tut gut daran, dass ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Und das sollt ihr vor allem wissen, dass keine Weissagung in der Schrift eine Sache eigener Auslegung ist. Denn es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern getrieben von dem heiligen Geist haben Menschen im Namen Gottes geredet."

Diesen neutestamentlichen Aussagen ist zu entnehmen, dass die christliche Urgemeinde das Alte Testament als eine Sammlung von Texten verstanden hat, die von Gott „eingegeben" und darum in jeder geistlichen Hinsicht „nützlich" waren. Ferner sagen diese Bibelstellen, dass die alttestamentlichen Schriften von Menschen verfasst wurden, die „getrieben vom heiligen Geist … im Namen Gottes" geredet haben. Von einem *Diktat* der Texte durch Gott oder Gottes Geist[24] ist *nicht* die Rede, wohl aber von einem Angetriebenwerden durch den Heiligen Geist und von einem Reden der Menschen im Namen Gottes. Das verleiht diesen Texten später besondere, kanonische Würde. Von einem „allein die Schrift" oder „allein durch die Schrift" ist hier aber noch nicht die Rede.

Das wird aber insbesondere in den reformatorischen Bekenntnisschriften und in der nachreformatorischen Lehr- und Bekenntnisbildung ausdrücklich der Fall sein. Diese Erkenntnis hat Martin Luther jedoch bereits in seiner Schrift „Wahrheitsbekräftigung aller Artikel" von 1520[25] als Grundlage für alle Auseinandersetzungen über die christliche Lehre entfaltet und begründet[26]. In dieser Schrift, die leider viel

---

[23] Deren Grundform lautet: „Das ist aber geschehen, damit erfüllt würde, was geschrieben steht bei …" bzw. „… was der Herr durch … gesagt hat" (so Mt 1,22 und oft). In dieser Form der Bezugnahme auf das Alte Testament steckt bereits eine indirekte Anerkennung seiner Autorität.

[24] Von einem solchen Diktat Allahs an Mohammed – vermittelt durch den Erzengel Gabriel – geht der Islam im Blick auf sein Verständnis des Koran/Quran aus. Er ist deswegen *die* klassische Buchreligion.

[25] Siehe *Martin Luther*: Lateinisch-Deutsche. Studienausgabe (LDStA), Bd. 1, 2. Auflage, 2016, S. 77–81.

[26] „Zuerst will ich, dass sie [sc. die Vertreter der röm. Kirche] wissen und dafür Zeugen sind, dass ich durch überhaupt keine Autorität irgendeines Heiligen Vaters genötigt werden will, es sei denn, insofern er durch das Urteil der Heiligen Schrift bestätigt wird…. Wenn wir glauben, dass die heilige katholische Kirche denselben Geist des Glaubens hat, den sie am Anfang einmal empfangen hat, warum sollte es heute nicht erlaubt sein, entweder nur oder zuerst in den Heiligen Schriften zu studieren, wie es der ersten Kirche erlaubt war? … Durch welches Urteil [kann] eine Frage abschließend beantwortet werden, wenn die Aussprüche der Väter einander widerstreiten? Man muss hier mit der [Heiligen] Schrift als Richterin ein Urteil fällen, was nicht geschehen kann, wenn wir nicht der Schrift in allen Dingen … den ersten Rang beilegen. Das heißt, dass sie durch sich selbst ganz gewiss ist,

zu wenig bekannt ist, hat Luther seine von Rom als ketzerisch angeklagten und später auch verurteilten Sätze verteidigt. Hier zeigt er gleich zu Beginn, dass und warum die *Überordnung* der kirchlich-theologischen Auslegung über den Bibeltext die Preisgabe der Schrift und den Einzug theologischer Willkür in Kirche und Theologie bedeutet. Deswegen formuliert er hier den reformatorischen Grundsatz: „*die Heilige Schrift ist ihre eigene Auslegerin*“[27]. Luther bestreitet damit natürlich nicht, dass Menschen die Schrift auslegen (müssen). Sie tut das nicht in einem magischen Akt selbst. Aber seine These lautet: „Die biblischen Schriften müssen *ihrem eigenen Sinn und Inhalt* nach verstanden werden“[28]. Damit weist er sowohl den Anspruch des Papsttums und der Konzilien zurück, über die Bibelauslegung zu entscheiden, als auch die Interpretationshoheit der Kirchenväter und Kirchenlehrer. Er fragt, woher diese denn ihre Kompetenz zur rechten Schriftauslegung haben, und kommt zu der einzig theologisch legitimen Antwort: Sie haben sie daraus, dass sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen. Aber wenn das die Begründung ist, sagt Luther, dann spricht alles dafür, gleich bei der Schrift in die Schule zu gehen, aus ihr zu lernen und anhand der Schrift alle Lehren und Lehrer zu beurteilen. Die Schrift ist der alleinige Maßstab dafür. Und damit ist das Prinzip „allein aufgrund der Schrift“ begründet.[29]

Dieses reformatorische Schriftprinzip besagt zunächst, dass wir von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus Verlässliches nur aus der Bibel als der Heiligen Schrift wissen. Das ist auch – aber nicht nur – im Sinne der geschichtlichen Nähe und damit des Rückgangs zu den *Quellen* („ad fontes“) zu verstehen. Dabei handelt es sich aber nicht um irgendwelche Quellen, die der „*Sache*“, die sie bezeugen, distanziert oder interesselos gegenüberstehen, sondern es sind die Quellen, die vom

ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihre eigene Auslegerin, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend.“ (a.a.O. S. 77,1–81,5).

[27] A.a.O., S. 80,3/81,4.

[28] A.a.O., S. 79,11–15.

[29] Diesem Ansatz Luthers folgt auch die Konkordienformel von 1577 in ihren grundlegenden Aussagen über die Heilige Schrift: „Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einzige Regel und Richtschnur, nach der alle Lehren und Lehrer gleichermaßen eingeschätzt und beurteilt werden sollen, allein die prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes sind … Andere Schriften aber alter oder neuer Lehrer, welche Namen sie auch tragen, sollen nicht mit der Heiligen Schrift auf eine Stufe gestellt, sondern alle miteinander ihr untergeordnet und nicht anders oder weiter angenommen werden, denn als Zeugnisse dafür, in welcher Weise und an welchen Orten nach der Zeit der Apostel diese Lehre der Propheten und Apostel bewahrt worden ist… Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments und allen andern Schriften erhalten, und allein die Heilige Schrift bleibt einziger Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einzigen Prüfstein alle Lehren erwogen und beurteilt werden sollen und müssen, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sind. - Die anderen Symbola [= Glaubensbekenntnisse] und angezogenen Schriften aber sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie zu deren jeweiliger Entstehungszeit die Heilige Schrift im Hinblick auf die strittigen Glaubensartikel in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und die widerstreitende Auffassung verworfen und verdammt worden ist.“ (Unser Glaube, 2013, S. 673–675).

Geist des dreieinigen Gottes durchdrungen und inspiriert sind. Die Schrift ist für uns deshalb die alleinige *authentische Quelle* der Überlieferung der Offenbarung

Es besagt sodann, dass die Schrift eben deshalb auch der einzige *Maßstab* zur Entscheidung von Lehrfragen ist. Voraussetzung der reformatorischen Auffassung und damit des „allein aufgrund der Schrift" ist dabei *nicht* die These, dass die Schrift Gottes Offenbarung *sei*, sondern dass *Jesus Christus die Selbstoffenbarung Gottes* ist, von der wir aber *allein durch die Schrift* (und *nicht* durch zusätzliche Traditionen oder geheime Lehramtsüberlieferungen) verlässliches Zeugnis haben. Denn der *Sinn* der Bildung des biblischen Kanons bestand und besteht gerade darin, diejenigen Schriften, denen kanonischer Rang zukam, von denen zu *unterscheiden*, für die das nicht galt. *Beide* Gruppen von Schriften bekamen dadurch einen veränderten Status und Rang: die *einen* wurden zum *Kanon*, also zur theologischen *Norm* (auch als Lese- und Predigttext im Gottesdienst), die anderen wurden zur *nicht-kanonischen* Überlieferung.[30] Und das ist auch die Begründung für den *Spitzensatz* über die Schrift, dass sie ihre eigene Auslegerin ist, das heißt, dass sie aus sich selbst auszulegen ist und nicht durch Heranziehung anderer Autoritäten, seien es Personen oder Schriften.

Die römisch-katholische Kirche anerkennt bis heute diese Unterscheidung nicht. Sie fordert dazu auf, den biblischen Kanon und die kirchliche Tradition „mit derselben Ehrerbietung" („pari pietatis affectu"[31]) zu betrachten und zu behandeln. Und sie überträgt das Recht zur *authentischen Schriftauslegung* ausschließlich auf das Lehramt der Kirche in Rom, also auf den Papst. Und weil die Trias von Tradition, Schrift und Lehramt selbst als Wirkweise des Heiligen Geistes gilt, darum ist nicht zu erkennen, wo die von der Schrift bezeugte Gottesoffenbarung eine kritische Funktion gegenüber einzelnen Aussagen oder bestimmten lehramtlichen Auslegungen der Schrift bekommen könnte.

Nach reformatorischem Verständnis verweist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zurück auf Gottes Selbstoffenbarung in der *Schöpfung* (Röm 1,19f.) und in *Israel* (Hebr 1,1f.). Sie erinnert damit zugleich daran, dass die Welt schon *in Christus* erschaffen ist (Kol 1,16). Er ist der Schöpfungsmittler. Deshalb ist die Offenbarung in Jesus Christus *der Maßstab* auch für das rechte Verständnis der Gottesoffenbarung in Schöpfung und Geschichte.

---

[30] Dabei bewies die Alte Kirche insgesamt ein gutes theologisches Urteilsvermögen, wie am Vergleich mit den nicht kanonisch gewordenen Traditionen und Schriften der Frühzeit des Christentums sichtbar wird.

[31] So im Konzil von Trient (DH 1501) als *Feststellung* und im II. Vatikanum, DV (DH 4212) als *Forderung*.

3 Mögliche Spannungen zwischen den vier „Allein"-Formeln

Die vier Formeln stehen *teilweise* ganz spannungsfrei nebeneinander: So widersprechen das „allein durch den Glauben" und das „allein aus Gnade" weder dem Prinzip „Christus allein" noch dem „Allein aufgrund der Schrift". Wohl aber gibt es gewisse (zumindest mögliche) Spannungen zwischen „Glauben" und „Gnade" und zwischen „Christus" und „Schrift".

3.1 Spannungen zwischen Glauben und Gnade

Worin besteht diese Spannung? In Luthers Kleinem Katechismus heißt es in der Auslegung des 3. Glaubensartikels:

> „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben …".[32]

Dem Neuen Testament sind aber (insbesondere im Johannesevangelium und in der Apostelgeschichte) zahlreiche *Aufforderungen zum Glauben* zu entnehmen, die so wirken, als könne der Mensch das doch selbst. Hier stellt sich die Frage: Welchen Sinn hat die *Aufforderung* zum Glauben, wenn der Glaube eine *Gnadengabe Gottes* ist? Oder andersherum gefragt: Wenn Gott dem Menschen den Glauben gibt, wo und wann *er* will, warum werden Menschen dann zum Glauben aufgefordert? Wie verhalten sich also *Gottes Gnade* und der *Glaube des Menschen* zueinander? Und inwiefern gelten sie *beide „allein"*?

Eine biblische Belegstelle, die für das Verständnis des „Allein" von Glauben und Gnade besonders aufschlussreich ist, weil sie sich auf deren *Verhältnis* bezieht, findet sich bei Paulus, und zwar in Röm 4,16: „Deshalb muss die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen, damit sie aus Gnaden sei …".[33] Das Wort „*damit*" verknüpft Glauben und Gnade so, dass deutlich wird, dass zwischen beiden kein *Gegensatz*, auch kein *Ergänzungsverhältnis*, sondern ein *inneres Folgeverhältnis* besteht.

---

[32] Unser Glaube, S. 471f. Ganz ähnlich, allerdings etwas zupackender, formuliert es Art. 5 des Augsburgischen Bekenntnisses: „Damit dieser Glaube entsteht, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die als Mittel der Heilige Geist wirkt und – wo und wann er will – … Glauben gibt denen, die das Evangelium hören …" (Unser Glaube, S. 49). Das Zupackendere besteht darin, dass Melanchthon in diesem Artikel sagt, der Glaube entstehe dadurch, dass Gott *ihn gibt*, während Luther zurückhaltender davon spricht, dass Gott beruft, erleuchtet, im Glauben heiligt und erhält. Dieser Unterschied wird aber in gewisser Hinsicht dadurch ausgeglichen, dass Melanchthon ausdrücklich den Vorbehalt geltend macht: „wo und wann er [sc. Gott] will".

[33] Vgl. dazu *Walter Klaiber*: Aus Glauben, damit aus Gnaden, in: ZThK 88 (1991), S. 313–338 sowie *Walter Klaiber/Manfred Marquardt*: Gelebte Gnade, 1993, 2. Auflage 2006, S. 252–257.

Der Glaube ist selbst eine Gnadengabe Gottes und nicht etwa das Gegenstück oder die Ergänzung zur Gnade von menschlicher Seite aus. In dieser Verhältnisbestimmung ist eine Antwort darauf enthalten, wie sich im Heilsgeschehen die Gnade (Gottes) und der Glaube (des Menschen) zueinander verhalten. Ausgeschlossen ist damit jedenfalls der häufig anzutreffende Gedanke, beide bildeten eine partnerschaftliche Ergänzung, derzufolge die Gnade Gottes, die dem Menschen entgegenkommt, den Glauben des Menschen herausfordert, durch den der Mensch dann seinerseits Gott entgegenkommt. Vielmehr weckt oder entzündet Gottes Gnade im Menschen den Glauben. Sie tut das aber nicht so, dass sie den Menschen zum Glauben *zwingt*. Vielmehr schafft Gott im Menschen durch seinen Heiligen Geist die *Gewissheit* von seiner Treue, die durch das Vertrauen des Menschen ihre angemessene Antwort findet. Das Geistwirken Gottes, das im Menschen Gewissheit schafft, lädt zum Glauben ein und ermöglicht ihn, aber es erzwingt den Glauben nicht. Anders gesagt: Der Mensch kann sich gegen diese Vertrauen weckende Gewissheit verschließen. Insofern besteht zwischen Glaube und Unglaube eine Asymmetrie. Der Glaube ist Gottes Gnadengabe. Der menschliche Unglaube, der sich gegenüber dieser Gnadengabe verschließt, ist ein Werk des Menschen.

3.2 Konflikte zwischen Schrift und Christus

Die Kernfrage, die sich hier stellt, lautet: *Wo finden wir die maßgebliche Offenbarung, also das Wort Gottes*? Die biblische Antwort lautet: in Jesus Christus (Joh 1,14). Gottes Wort ist nicht *Buch* geworden, sondern Gottes Wort ist in Jesus Christus *Fleisch*, also *Mensch* geworden.

Weil die Heilige Schrift ihre *Autorität* von ihrem *Inhalt und Gegenstand***,** also von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus her hat, darum kann und darf die Schrift auch von ihrem „Inhalt“, d.h. von Christus her hinterfragt und korrigiert werden können. Das reformatorische Schriftprinzip schließt Schriftkritik nicht aus, sondern ermöglicht, ja erfordert sie von ihrem Inhalt her.

Das hat Luther bereits in seiner Vorrede von 1522 zum Jakobus- und Judasbrief mit folgenden Worten klassisch zum Ausdruck gebracht:

> „Das Amt eines rechten Apostels ist, dass er von Christi Leiden und Auferstehung und Amt predige und lege dessen Glaubensgrund, wie er selbst in Joh 15 sagt: ‚Ihr werdet von mir zeugen’. Und darin stimmen alle rechtschaffenen heiligen Bücher überein, dass sie allesamt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht… Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrt. Wie-

> derum was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte."[34]

Bei der Anwendung dieses Kriteriums auf den Jakobusbrief kommt Luther jedoch zu einem überwiegend negativen Ergebnis:

> Der Jakobusbrief „ordnet gegen Paulus und alle anderen Schriften den Werken die Rechtfertigung zu und sagt, Abraham sei aus seinen Werken gerechtfertigt worden, als er seinen Sohn opferte, so doch St. Paulus in Röm 4 dagegen lehrt, dass Abraham ohne Werke gerechtfertigt worden ist, allein durch seinen Glauben, und er beweist das mit 1. Mose 15, bevor er seinen Sohn opferte… Jakobus … wollte denen wehren, die sich auf den Glauben ohne Werke verlassen, aber er ist für die Sache nach Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen …und widerstehet damit Paulus und der ganzen Schrift, will das mit Treiben des Gesetzes ausrichten, was die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten."[35]

Wichtig an dieser kritischen Aussage ist, dass Luther die *Intention* des Jakobusbriefs würdigt („Jakobus … wollte denen wehren, die sich auf den Glauben ohne Werke verlassen"), aber zugleich das Unzureichende der *Durchführung* benennt („für die Sache nach Geist, Verstand und Worten zu schwach"). Ohne Bemühung um die Intention einer Schriftstelle, wird man ihr mit der Sachkritik schwerlich gerecht.

Es gibt weitere Beispiele dafür, dass biblische Aussagen insbesondere im Alten Testament, aber teilweise auch im Neuen Tetsament von Jesus Christus her in Frage zu stellen und zu korrigieren sind. Aus dem Alten Testament gehören dazu die zahlreichen Verbote, die sich auf die Unterscheidung zwischen „rein" und „unrein" stützen, die aber durch die Erkenntnis Jesu (und der neutestamentlichen Verfasser) außer Kraft gesetzt werden, dass es *nichts* gibt, „was von außen in den Menschen hineingeht, das ihn unrein machen könnte; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist's, was den Menschen unrein macht." (Mk 7,15)[36] Hinzu kommen die Rachepsalmen (z. B. Ps 137,9) und die alttestamentlichen Vorschriften über die Vergeltung, die in der Bergpredigt Jesu nicht nur überboten, sondern außer Kraft gesetzt werden (Mt 5,38–42).

---

[34] *Martin Luther*: Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel, Bd. 7,384,26ff. (sprachlich leicht modernisiert). Diese Haltung und Auffassung vertritt Luther auch in seinen Disputationsthesen über Röm 3,28 im Jahr 1535: „Disputation über den Glauben (1535): "Wenn nun die Gegner die Schrift gegen Christus treiben, dann treiben wir Christus gegen die Schrift…. Denn wenn wir Christus festhalten, machen wir leicht Gesetze und beurteilen alles richtig. Wir können sogar neue Dekaloge aufstellen, wie es Paulus in allen seinen Briefen macht und Petrus ebenso, vor allem aber Christus im Evangelium. Und diese Dekaloge sind vortrefflicher als der Dekalog des Mose, wie auch das Antlitz Christi strahlender leuchtet als das Angesicht des Mose." (LDStA 2, S. 409,12–26).

[35] A.a.O. S. 385,9ff. und 386,13ff. (sprachlich leicht modernisiert).

[36] Siehe dazu auch Apg 10,14f., Röm 14,14 und Tit 1,15, 1. Tim 4,4.

Hierzu gehören aber schließlich auch die Aussagen des Hebräerbriefs, dass eine zweite Buße unmöglich sei (so Hebr 6,4–8 und 10,26–29).

An diesen exemplarischen Beispielen wird auch erkennbar, wie die *grundlegende Bedeutung* der Schrift für die Erkenntnis Jesu Christi mit der *kritischen Prüfung* der Schrift von Jesus Christus her zusammenstimmt: Die Schrift bezeugt ein *Gesamtbild* von der Selbstoffenbarung Gottes beginnend mit der Schöpfung an bis zum Ende der Welt. Dessen Mitte und Höhepunkt ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Innerhalb dieser Bezeugung gibt es *Entwicklungen, Vertiefungen,* aber auch *Missverständliches,* das korrekturbedürftig ist. Dabei erfolgen die Korrekturen nicht von irgendeiner Instanz *außerhalb* der Schrift, sondern aus der von der Schrift bezeugten Selbstoffenbarung Gottes. Das erfordert Sorgfalt und Aufwand beim genauen Verstehen der Schrift, aber es ist weder ein willkürliches noch ein widersprüchliches Verfahren.

Bei alledem ist das „allein aufgrund der Schrift" dem „allein Christus" *nicht gleich- oder neben*geordnet, sondern *zu- und untergeordnet.*

4 Das strukturelle Verhältnis der vier „Allein"-Formeln

Nach dem Durchgang durch die vier „Allein"-Formulierungen und die möglichen Spannungen zwischen ihnen steht das Material bereit, um ihr Verhältnis zueinander in struktureller Hinsicht zu klären. Dabei stellen sich – im Rückblick auf das Eingangskapitel – zunächst *zwei* Aufgaben: Erstens ist festzustellen, auf welche *Frage* sie antworten, und zweitens ist festzustellen, was sie *ausschließen*. Beides fasse ich in *einem* Abschnitt zusammen, weil es eng zusammengehört, indem es sich gegenseitig bedingt und erläutert. Um dem strukturellen Interesse Rechnung zu tragen, füge ich jedoch noch eine weitere Frage an: Wie lässt sich das Verhältnis der vier Alleinformeln zueinander *grafisch darstellen*?

4.1 Die vier unterschiedlichen Fragen und Ausschlüsse

Die wichtigste Frage aus christlicher Sicht lautet: Wer ist der Grund des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche? Antwort: Allein Jesus Christus – niemand und nichts sonst.

Daran schließt sich die Frage an: Aufgrund welcher Quellen wird uns Jesus Christus authentisch bezeugt? Antwort: Allein aus der Heiligen Schrift – nicht durch andere Überlieferungen oder Autoritäten.

Sodann stellt sich inhaltlich die Frage: Wem verdanken wir das Heil, das uns durch Jesus Christus zuteil wird? Antwort: Allein der Gnade Gottes – nicht unseren Verdiensten.

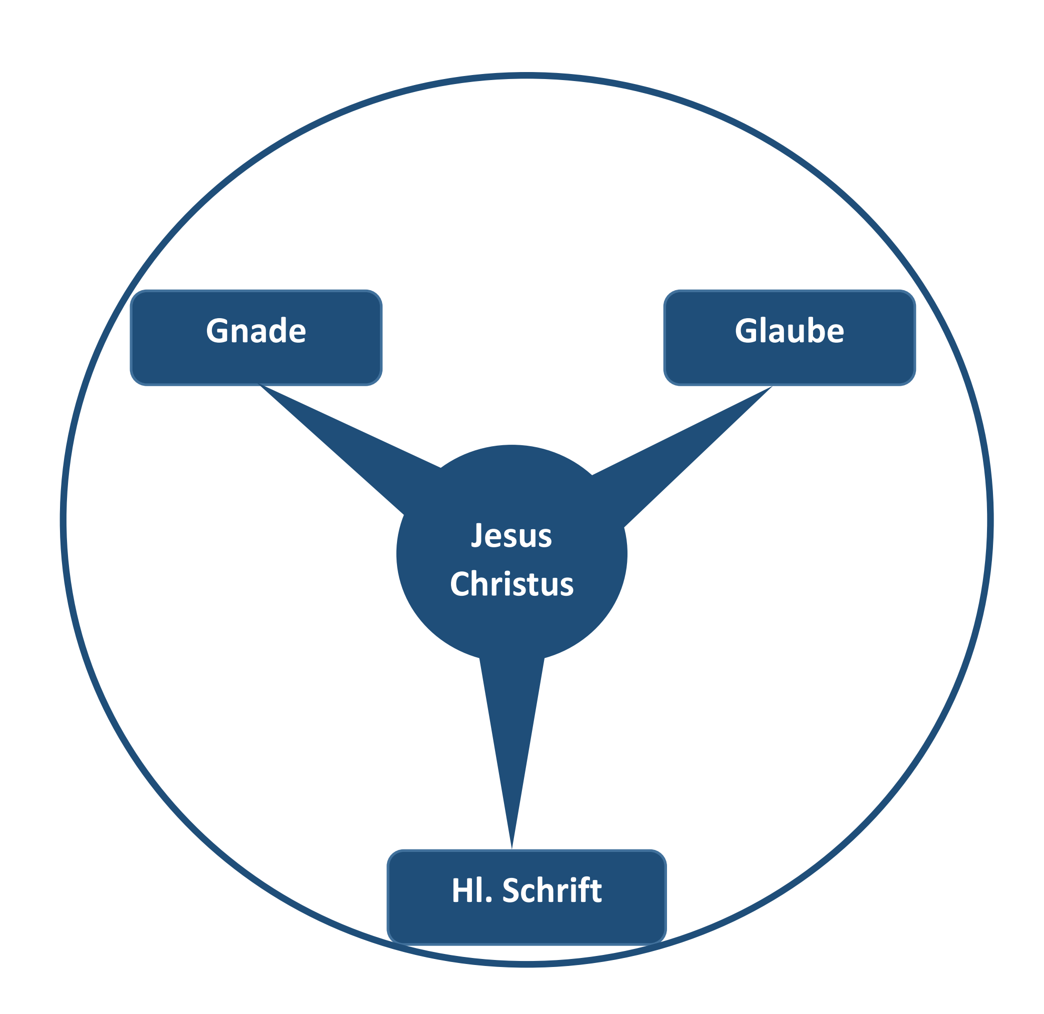
Schließlich stellt sich die Frage: Auf welche Weise empfangen wir das Heil, das uns durch Jesus Christus zuteil wird? Antwort: Allein durch den Glauben – nicht durch unsere guten Werke.

In diesen vier knappen Fragen, Antworten und Ausschlüssen lassen sich die „Allein-Formulierung als das Zentrum der reformatorischen Theologie zusammenfassen und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmen.

4.2 Grafische Darstellung des strukturellen Zusammenhangs

Fragt man sich, wie dieser Zusammenhang als Verstehenshilfe *grafisch* dargestellt werden könnte[37], so scheidet – trotz der Vierzahl – sowohl ein *Quadrat* als auch ein *Rechteck* aus, weil in ihnen die für das Christentum maßgebliche Zentralstellung Jesu Christi nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Stattdessen erlaubt ein *dreizackiger Stern*, der als viertes Element eine deutlich erkennbare *Mitte* hat, eine solche angemessene Veranschaulichung. In ihr müsste folgender komplexer Sachverhalt zum Ausdruck kommen: Die Heilige Schrift dient der Verkündigung und Überlieferung der Selbstoffenbarung Gottes mit ihrer Mitte in *Jesus Christus*. *Er* ist Gottes Gnade in Person. Diese Gnade wird uns nur dadurch wirksam zuteil, dass wir an ihn *glauben*, also unser lebensbestimmendes Vertrauen ganz auf ihn setzen. So hängt das vierfache Allein untereinander zusammen. Und seine Mitte ist das „Christus allein". Das kann dann so aussehen: [folgende Seite]

[37] Bei der Anfertigung dieser Grafik war mir Prof. Dr. *Rüdiger Gebhardt*, Kassel, behilflich. Dafür möchte ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken.


Gnade
Glaube
Jesus Christus
Hl. Schrift

Die reformatorischen „Allein" – noch heute gültig? Anfragen aus dem modernen Denken und der Ökumene

Arnulf von Scheliha[*]

Aus Anlass des Reformationsjubiläums 2017 hat die EKD im Jahre 2014 einen „Grundlagentext" herausgebracht, in dem unter der Überschrift „Rechtfertigung und Freiheit" die „Kernpunkte reformatorischer Theologie" herausgearbeitet werden.[1] Dieser EKD-Text hat reichlich Kritik auf sich gezogen, die insbesondere aus Göttingen kam. Von „dogmatischer Geschichtsdeutung" war die Rede, die an die DDR-Geschichtspolitik erinnere. Säkulare Fragen würden ausgeblendet, der Stand der ökumenischen Diskussion wäre nicht aufgenommen.[2] Darauf wird zurückzukommen sein. Zunächst ist festzuhalten, dass in diesem Papier der Begriff der Rechtfertigung als „Schlüssel der Reformation"[3] dient, deren „Kernpunkte" an den bekannten reformatorischen Exklusivpartikeln entlang abgehandelt werden. Dabei staunen Laien und Experten nicht schlecht, denn zu den bekannten vier, nämlich *solus Christus*, *sola gratia*, *sola scriptura* und *sola fide* kommt noch ein fünfter hinzu: *solo verbo*.

---

[*] Dr. theol., Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

[1] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 2. Auflage, 2014.

[2] Vgl. *Thomas Kaufmann/Heinz Schilling*: Die EKD hat ein ideologisches Luther-Bild, in: Die Welt vom 26. Mai 2014. http://www.welt.de/128364577.

[3] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1), S. 44.

Im Folgenden werde ich die im EKD-Grundlagentext von den Kritikern zurecht vermissten Anfragen aus dem modernen Denken sowie aus dem ökumenischen Diskurs vorstellen und bewerten. Dazu wird in vier (nicht fünf) Abschnitten zunächst der Grundsinn der Exklusivpartikel resümiert und auf dieser Basis werden die Einwände vorgestellt. Die leitende These sei vorangestellt: Von den vier reformatorischen „Allein" können heute nur noch anderthalb bis zwei als unangefochtener Kernbestand reformatorischen Denkens gelten. Die Schärfe der anderen „Allein" hat sich durch das moderne Denken und die ökumenische Theologie nahezu verflüchtigt. Dazu nun mehr.

1 Sola Scriptura

Maßstab der reformatorischen Kirchenkritik war die Heilige Schrift.

> „Um der ursprünglichen Botschaft des Christentums jenseits der kirchlichen Sonderlehren wieder nahezukommen, wandten sich die Reformatoren […] der Bibel, zu. Die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes nahmen sie als Richtschnur (griechisch: *kanon*) für ihr Denken. ‚In Glaubensfragen haben die Päpste, die Konzilien und die gesamte Kirche kein Recht, etwas zu verändern oder festzulegen, sondern die Artikel des Glaubens müssen schlicht und einfach an der Vorschrift (Urschrift) der Hl. Schrift überprüft werden.'[4] Sie folgten darin dem humanistischen Impuls der damaligen Zeit, zurück zu den geistesgeschichtlichen Quellen zu gehen (lateinisch: *ad fontes*). Wie in den anderen universitären Fächern wurde auch in der Theologie nach den ältesten Texten gefragt und diese in der ursprünglichen Sprache gelesen, um den Anfängen besonders nahezukommen. Die Arbeit der humanistischen Gelehrten wie Erasmus von Rotterdam, der 1516 eine Neuausgabe des griechischen Urtextes des Neuen Testamentes vorlegte, war dabei eine unverzichtbare Grundlage. Neben diese geistesgeschichtliche Begründung im Rückgang auf die biblischen Texte trat bei den Reformatoren eine theologische. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht das Evangelium von Jesus Christus. Christus aber ist nur in der Schrift zu finden. Die neutestamentlichen Texte haben in den Berichten von seinem Leben, Sterben und Auferstehen wie in ihrer Reflexion darüber ihr inhaltliches Zentrum. Und die alttestamentlichen Texte, so waren die Reformatoren überzeugt, sprechen prophetische Verheißungen aus, die in Christus erfüllt wurden. [...] Auch die Theologie vor der Reformation setzte sich mit biblischen Texten auseinander. Aber sie las sie durch die Brille von mündlichen Überlieferungen, Meinungen von Kirchenvätern

[4] *Philipp Melanchthon*: Loci Communes (1521). Lateinisch-Deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, 2. Auflage, 1997, S. 137.

> sowie kirchlicher Konzilsentscheidungen hindurch, die ihrerseits als Autoritäten galten. Die ‚Tradition' formte so theologische Aussagen mit. Für die meisten mittelalterlichen Denker stand die kirchliche Lehrtradition in einer selbstverständlichen Harmonie mit der Heiligen Schrift. Nur gelegentlich blitzte in Auseinandersetzungen auf, dass diese Voraussetzung irrig sein könnte. Erst die Reformatoren haben, durch ihre humanistische Bildung geschult, die Differenz zwischen Schrift und Tradition kritisch benannt."[5]

Sola scriptura richtet sich also gegen einen Autoritätsanspruch der Kirche, soweit er mit der Heiligen Schrift in Konkurrenz steht. Entscheidend ist allein, ob eine Aussage den biblischen Texten entspricht. So wird die Schrift zum kritischen Gegenüber der Kirche. An ihr sind kirchliche Lehre und kirchliche Praxis immer wieder neu zu messen.

Gegen *sola scriptura* richten sich zwei Einwände. Der *erste* Einwand besagt, dass der biblische Kanon von der Kirche hervorgebracht wurde. Schon den Reformatoren wurde vorgehalten, dass sich mit *sola scriptura* als kirchenkritischem Prinzip ein Selbstwiderspruch verbindet, weil die Autorität der Schrift doch erst durch die Kirche begründet wird, und man die Bibel nur deshalb lese, weil sie in der Kirche hoch geschätzt wird. Die Reformatoren entgegneten darauf, „dass die Kirche der Schrift nur deshalb so hohe Autorität einräumt, weil sie ihre Autorität erlebt hat. Beim Lesen der Texte macht man eine ähnliche Erfahrung wie die Schreiber damals. Wir fühlen uns hier in einer Weise angesprochen, dass wir sagen können: Hier begegnet Wahrheit. ‚Die Wahrheit der Schrift erweist sich ganz von selbst und ist darum nicht weniger deutlich als die Farbe an einem weißen oder schwarzen, der Geschmack an einem süßen oder bitteren Ding'[6]"[7], so schreibt *Johannes Calvin*.

Gleichwohl bleibt ein Wahrheitskern des römisch-katholischen Einwandes. Denn die Heilige Schrift lässt sich nicht von der kirchlichen Tradition abtrennen. In gewisser Weise begründen ja die kirchlichen Traditionen tatsächlich den Kanon der Heiligen Schriften. Man kann sich das leicht an dem Sachverhalt verdeutlichen, dass wir in den Kirchen mit vielen Kanones umgehen, deren Gebrauch sich den unterschiedlichen kirchlichen Traditionen verdankt: Die römisch-katholische Kirche verwendet einen biblischen Kanon, der bei den Texten und Büchern des Alten Testamentes dessen griechischer Übersetzung (Septuaginta) folgt und beim Neuen Testament der lateinischen Übersetzung aus dem Mittelalter (Vulgata). Der in den evangelischen Kirchen geltende Kanon folgt dem hebräischen Text des Alten Tes-

[5] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1), S. 76–78.

[6] *Johannes Calvin*: Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberger, 2008, I,7,2, S. 41.

[7] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1), S. 79f.

tamentes und der griechischen Überlieferung der neutestamentlichen Schriften. In der evangelischen Theologie flammen immer wieder Diskurse über die Kanonizität des Alten Testamentes auf.[8] Schließlich wird an den Kinderbibeln und den gottesdienstlichen Perikopen-Ordnungen deutlich, dass je nach kirchlichem ‚Sitz im Leben' eine ganz spezifische Auswahl biblischer Schriften einen gewissermaßen kanonischen Rang erhalten kann.

In der Frage der Zuordnung von „Schrift und Tradition" wurde im 20. Jahrhundert daher eine weitreichende ökumenische Einigung erzielt. Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" hat unter der Federführung von *Wolfhart Pannenberg* und *Theodor Schneider* im Jahre 1992 eine „Gemeinsame Erklärung" herausgegeben, in der eine weitreichende Lehr-Konvergenz in Sachen „Kanon – Schrift – Tradition" festgestellt wurde. Die entscheidenden Sätze seien angeführt:

> Einerseits besteht „Einverständnis [...] darüber, daß die Hl. Schrift zu ihrer Heilsgenügsamkeit einer inhaltlichen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen nicht bedarf. […] Die These der materialen Suffizienz der Schrift hat sich in der katholischen Theologie der Gegenwart inzwischen weithin durchgesetzt und als sachlich überzeugend erwiesen. Katholische und evangelische Theologen können sonach gemeinsam bezeugen: Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und läßt sie als solche verstehen. […] Das Verhältnis von Schrift und Tradition ist daher nicht als das zweier sich ergänzender Offenbarungsquellen vorzustellen. Vielmehr gibt es nur eine Quelle des Heils, nämlich die im Geist manifeste Offenbarung Gottes in Jesus Christus […], wie sie in der apostolischen Verkündigung als Evangelium bezeugt und in der Hl. Schrift suffizient beurkundet ist."[9]
>
> Andererseits ist festzustellen, dass „auch nach protestantischer Überzeugung Schrift und Tradition (im Sinne der Tradierung der apostolischen Verkündigung) untrennbar zusammengehören. […] Die in einem langen Überlieferungsprozeß im Raum der Kirche entstandene und kanonisch gewordene Schrift ist selbst eine Traditionsgestalt, nämlich die bleibend maßgebliche Gestalt der apostolischen Verkündigung mit Einschluß ihrer Grundlagen in den alttestamentlichen Schriften. Unter denselben Voraussetzungen widerspricht es nicht dem römisch-katholischen Schriftver-

---

[8] Vgl. jüngst wieder *Notger Slenczka*: Die Kirche und das Alte Testament, in: Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie, 2013 (Marburger Jahrbuch Theologie; Bd. XXV), S. 83–119. Die sich daran anschließende Debatte ist nachzulesen in: epd-Dokumentation Nr. 2015/23.

[9] *Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider*: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, 1992 (Dialog der Kirchen; Bd. 7), S. 385f.

ständnis, wenn man sagt: Alle kirchliche Traditionen haben an der Schrift den Maßstab ihrer Geltung."[10]

Der *zweite* Einwand gegen *sola scriptura* verdankt sich dem historischen Bewusstsein, das sich seit der Epoche der Aufklärung etabliert hat. Für den modernen Menschen gilt die Bibel nicht mehr wie noch für die Reformatoren als Wort Gottes, sondern die biblischen Schriften bilden Bibliotheken, in denen die einzelnen Bücher in jeweils ganz unterschiedlicher Weise über die Erfahrungen der Menschen mit Gott Auskunft geben. Dies erklärt die Vielfalt der biblischen Überlieferungen, die Spannungen, ja Widersprüche. Die Idee des liebenden himmlischen Vaters, der sich den Menschen in Jesus Christus offenbart und die Menschen zum Heil führt, ist nur *eine* von vielen Gottesvorstellungen, die in der Bibel überliefert sind. Dazu kommt: Die biblische Heilsgeschichte, die sich von der Erschaffung der Welt bis zum Reich Gottes aufspannt, entspricht nicht der historischen Erfahrung des modernen Menschen.

Diese Einsichten haben dazu geführt, dass man in den evangelischen Bibelwissenschaften eine komplexe Methodologie für die Exegese der biblischen Schriften entwickelt hat. Man geht davon aus, dass es die Heilige Schrift in einem buchstäblichen Sinn gar nicht gibt, sondern dass sie sich der Überlieferungstätigkeit ihrer Rezipienten verdankt. So gelangt man in der Textkritik zu der Einsicht, dass die biblischen Texte, die wir zwischen den Buchdeckeln finden, als Ergebnis einer komplexen und variantenreichen Überlieferung zu betrachten sind. Die heute verwendeten Texte des Alten und des Neuen Testaments verdanken sich einer historisch-kritischen Rekonstruktion und sind nicht einfach – wie in der Reformationszeit vorausgesetzt – ‚gegeben'. In der Literarkritik rekonstruiert man unterschiedliche Quellen unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft, auf die die Heiligen Schriftsteller zurückgegriffen und die sie miteinander kombiniert haben. In der Formkritik sucht man nach mündlichen Überlieferungen, die der Verschriftung einzelner Passagen vorausliegen. Auf diese Weise kann man die Texte der Heiligen Schrift auf ganz verschiedenen Ebenen lesen und interpretieren.

Das grundsätzliche *theologische* Problem allerdings hatte schon *Gotthold Ephraim Lessing*, Schriftsteller, Publizist und ‚Freund der Theologie', im Angesicht der historischen Bibelkritik unnachahmlich formuliert: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden."[11] Wie immer man zu der Frage stehen mag, ob es sich bei den Inhalten des christlichen Glaubens um „Vernunftwahrheiten" im Sinne *Lessings* handelt: Das *Problem*, das durch die historische Bibelkritik gestellt ist, hat *Lessing* in aller Schärfe formuliert. In der evangelischen Theologie ist diese Einsicht so aufgegriffen worden, dass

[10] A.a.O., S. 387f.

[11] *Gotthold Ephraim Lessing*: Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: ders., Werke Bd. VIII, 1996, S. 9–14, 12.

nicht mehr die exegetischen Disziplinen für die Begründung der Glaubenslehre einstehen (wie noch zu *Martin Luthers* Zeiten: Er war Professor für Neues Testament), sondern die Systematische Theologie, insbesondere die Religionsphilosophie und die Apologetik, d.h. die Verteidigung der Glaubenswahrheiten vor dem Forum der Vernunft – auch (und vor allem) mit den Mitteln der Vernunft.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: *Sola scriptura* kann weder mit Blick auf die Ökumene noch mit Blick auf die historisch-kritische Bibelwissenschaft als Fundament reformatorischer Theologie gelten.

2 Solus Christus

Mit der Formel *solus Christus* schärfen die Reformatoren die herausragende Bedeutung und Exklusivität Jesu Christi ein. Mit Blick auf die Interpretation der Heiligen Schrift, deren inhaltliche Vielfalt den Reformatoren durchaus bewusst war, dient das Christusereignis als hermeneutischer Maßstab. In der Perspektive der Person Jesu Christi, seiner Worte und seiner Geschichte werden die biblischen Geschichten interpretiert. Dies gilt deshalb, weil Gott in Jesus Christus umfassend und auf alle Menschen bezogen gehandelt hat. Jesus Christus hat den göttlichen Zorn über die Sünde der Menschheit gestillt, denn er *allein* ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt. Diese christologische Konzentration des Glaubens bündelt sich in der ersten Frage und ersten Antwort des Heidelberger Katechismus: „*Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?* Dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre.“[12]

Der Einwand, den das moderne Denken gegen die Formel *solus Christus* stellt, lautet: Handelt es sich bei dieser christologischen Konzentration des Glaubens nicht um eine Reduktion der Vielfalt der Glaubenserfahrungen? Ist es wirklich allein der Glaube an Christus und seinen erlösenden Opfertod, der den christlichen Glauben ausmacht? Religionssoziologische Untersuchungen geben darüber Auskunft, dass sich für viele Menschen der Glaube gar nicht ausschließlich an Jesus Christus festmacht. Vielmehr haben sich bei den modernen Menschen ganz andere Vorstellungen in den Vordergrund geschoben.

Für viele Menschen ist es der Schöpfungsglaube, an dem sich das religiöse Gefühl entzündet. Man denke an eine Naturfrömmigkeit, die sich in der Bergwelt oder bei einer Wanderung am Meer einstellt. Ebenso sei an die ethische Dimension des Schöpfungsglaubens erinnert, aus der sich die Mitverantwortung für die Bewahrung der Umwelt und der Mitgeschöpfe ergibt. Das Bewusstsein vom Verdankt-Sein des Lebens macht sich an der Erfahrung des Todes oder dem Erlebnis der Geburt fest. Dementsprechend hat sich zum Beispiel unser Verständnis von der

[12] Heidelberger Katechismus, in: Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Georg Plasger und Matthias Freudenberg, 2005, S. 154 (Frage 1).

Taufe verändert. Sie wird heute weniger in einem soteriologischen als in einem ethischen Sinne verstanden.[13] Selbst der Kerngehalt des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens wird gegenwärtig ohne einen ausdrücklichen expliziten Christus-Bezug formuliert: „Gott liebt Dich so wie Du bist.“ Wie häufig fallen solche Sätze in Predigten, insbesondere in Fernseh- und Radioandachten.

Der Göttinger Theologe und Religionswissenschaftler *Rudolf Otto* hat in seiner 1913 in Paris gehaltenen Rede „Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen?“ folgende – meines Erachtens zutreffende – Beschreibung gegeben:

> „Alle höheren Religionen, besonders aber alle höheren theistischen Religionen haben bei noch so großer Verschiedenheit ihres Sondergeistes einen gewaltigen Kreis von allgemeinen Ueberzeugungen, Vorstellungen, Gefühlen, Idealen um sich, mit denen sie sich weniger auf die Zentralerlebnisse und Strebensziele des Religiösen selber beziehen, als auf das innerweltliche Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit, mit denen sie dieses durchdringen, weihen und verklären: die Idee der Vorsehung, der Schicksalsführung und Gestaltung im Einzel- und im Volksleben, des gottgegebenen Gedeihens oder Ungemachs, die Beziehung des Gesamtlebens der Nation und des Einzelnen auf göttlichen Willen, Führung, Zielsetzung, fast alles das, was zur Religion als *religio publica* gehört, und sehr vieles auch von dem, was als ‚religiöse Stimmung‘ das Gefühlsleben des Einzelnen, Kunst, Poesie und Sittlichkeit begleitet.“[14]

Dagegen seien die Einzelheiten der konfessionellen Lehren nur den religiösen Spezialisten bekannt. Die Kraft des reformatorischen *solus Christus* verblasst vor dem Hintergrund dieser Religionsdiagnose *Ottos*, dessen 1913 vorgetragene Ideen gegenwärtig im populären „Projekt Weltethos“ von *Hans Küng* wieder aufgelebt sind.[15] Auch aus der Perspektive der Theologischen Ethik kann *Ottos* Diagnose bestätigt werden. Auf dem weiten Gebiet der ‚applied ethics‘ spielt die christologische Begründung der theologischen Normen kaum eine Rolle. Wegen der Interdisziplinarität der ethischen Diskurse ist hier eine Transpartikularisierung[16] der konfessionell geprägten Einsichten erforderlich, die das mit der Formel *solus Christus* begriffene Fundament in den Hintergrund treten lässt.

---

[13] Vgl. *Arnulf von Scheliha*: Die Taufe. Ein Beitrag zur ethischen Interpretation eines dogmatischen Themas, in: Erleben und Deuten. Dogmatische Reflexionen im Anschluss an Ulrich Barth. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. von Roderich Barth, Andreas Kubik und Arnulf von Scheliha, 2015, S. 325–344.

[14] *Rudolf Otto*: Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen?, in: Die christliche Welt 1913, S. 1237–1243, 1242.

[15] Vgl. *Hans Küng*: Projekt Weltethos, 4. Auflage, 1998.

[16] Vgl. *Peter Dabrock*: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, 2012, S. 69.

3 Sola Gratia

> „Für die Reformatoren war Gnade das Kennzeichen des göttlichen Handelns insgesamt. Radikal gesprochen: Sogar die Schöpfung der Welt sahen sie als einen Akt seiner Gnade. […] Es gibt diese Welt, weil Gott sie aus Freiheit und Liebe heraus wollte. Er hat die Welt geschaffen, weil er anderem neben ihm das Dasein wohlwollend gönnt. [...] Gott hat die Geschöpfe geschaffen aus dem Willen heraus, seine Liebe weiterzugeben. Dass es diese Welt gibt, hat seinen Grund allein in der Gnade Gottes.“[17]

Die Rechtfertigung des Sünders ist daher die konsequente Umsetzung des göttlichen Willens zum Sein mit den Anderen, trotz ihrer Abkehr von ihm. Diese Gemeinschaft der Sünder mit Gott verdankt sich aber ganz der göttlichen Initiative. Daher richtet sich die Vorstellung der *sola gratia* auch gegen die Idee, dass die Menschen selbst sich diese Gnade verdienen oder sie uns durch die Kirche verbürgt oder verwaltet wird. Folglich ist die reformatorische Kritik an der Ablasspraxis der mittelalterlichen Kirche eine Konsequenz der *sola gratia*.

> Die mittelalterliche Kirche „lehrte in dieser Zeit, dass man durch das Sakrament der Buße und die Bitte um Vergebung der Sünden zwar der ewigen Sündenstrafe, der Verdammnis der Hölle, entgehe. Doch müsse man weiter die von Gott aufgrund der Sünde verhängten zeitlichen Sündenstrafen wie Krieg, Krankheit oder Fegefeuer erdulden. Nur durch das Ertragen dieser Strafen werde der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan. Verrichtet der Gläubige jedoch die ihm vom Priester bei der Beichte auferlegten religiösen Werke, dann kann er die zeitlichen Sündenstrafen minimieren. Auf genau diese zeitlichen Sündenstrafen richtete sich das damalige Ablasswesen. Es enthielt das kirchliche Versprechen, wer Buße tue und dann einen Ablass kaufe, dem würden die zeitlichen Sündenstrafen erlassen. Dagegen argumentierten die Reformatoren: Gottes Gnade reicht, Gott vergibt dem Menschen, der Mensch wird nicht mehr bestraft.“[18]

Der heutige Einwand gegen die Alleinstellung der *sola gratia* fußt auf einem ökumenischen Konsens, der im Jahre 1999 in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen dem Lutherischen Weltbund und Vertretern des Vatikans getroffen wurde. In diesem Dokument heißt es zum Thema „Gnade“:

> „(15) Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach

---

[17] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1), S. 61.
[18] A.a.O., S. 63f.

> dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“[19]

Die Formulierung *sola gratia* fällt in diesem Konsensdokument ausdrücklich: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi […] werden wir von Gott angenommen […]“. Das ist – gemessen an den theologischen Kontroversen der Reformationszeit – eine weitreichende Übereinstimmung. Allerdings handelt es sich nicht um einen vollständigen Konsens, denn „Gnade“ wird lutherischerseits und katholischerseits unterschiedlich interpretiert, wie die nachfolgend zitierten Punkte aus dem Dokument zeigen.

> „(37) Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Wenn der Gerechtfertigte in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt, bringt er, biblisch gesprochen, gute Frucht. Diese Folge der Rechtfertigung ist für den Christen, insofern er zeitlebens gegen die Sünde kämpft, zugleich eine Verpflichtung, die er zu erfüllen hat; deshalb ermahnen Jesus und die apostolischen Schriften den Christen, Werke der Liebe zu vollbringen. (38) Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit‘ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt. (39) Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, daß ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann. Wenn sie die guten Werke des Christen als ‚Früchte‘ und ‚Zeichen‘ der Rechtfertigung, nicht als eigene „Verdienste" betrachten, so verstehen sie gleichwohl das

[19] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: http://www.theology.de/religionen/oekumene/evangelischerkatholischerdialog/gemeinsameerklaerungzurrechtfertigungslehre.php [31.3.2016], Nr. 15. Vgl. insgesamt zur Entstehung, zum Inhalt und zur Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung“ *Hermann Fischer*: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 2002, S. 272–296.

> ewige Leben gemäß dem Neuen Testament als unverdienten ‚Lohn' im Sinn der Erfüllung von Gottes Zusage an die Glaubenden."[20]

Aus diesen Zitaten geht hervor, dass das Verständnis der Gnade zwischen den Konfessionen doch etwas unterschiedlich ist. Nach reformatorischem Verständnis ist die Gnade qualitativ unteilbar, denn die gnadenhaft mitgeteilte Gerechtigkeit ist immer „vollkommen". Dagegen gibt es nach römisch-katholischem Verständnis ein „Wachstum in der Gnade", an dem wir durch Gute Werke mitwirken. Es gehen also quantitierende Aspekte in das Gnadenverständnis ein. Durch das „Wachstum in der Gnade" erarbeitet man sich den von Gott verheißenen „Lohn im Himmel". Das führt auf den größeren Dissens, der in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" allerdings eher im Hintergrund steht. Die vier reformatorischen Exklusivpartikel gehen ja von der exklusiven Zentralstellung der Rechtfertigungslehre für das Glaubensverständnis aus, während das für die römisch-katholische Theologie eben nicht gilt:

> „(18) Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2.5f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt".[21]

Zu diesen mehreren Kriterien, von denen sich die Katholiken „in die Pflicht genommen sehen", gehört das Verständnis von Kirche und ihres bischöflichen Amtes, von dem die Kirchen der Reformation unüberbrückbar abweichen. Die die Konfessionen eigentlich trennende Lehre ist die vom kirchlichen Amt.

Das bedeutet: Auf *sola gratia* können sich beide Konfessionen gegenwärtig verständigen. Freilich ermöglicht das quantitierende Verständnis der Gnade der römisch-katholischen Kirche, die alten Buß- und Ablasstraditionen unter neuen Vorzeichen weiterhin zu pflegen und die Austeilung der Gnade an das kirchliche – bischöfliche

[20] A.a.O., Nr. 37–39.
[21] A.a.O., Nr. 18.

– Amt zu binden.[22] Daher deutet sich hier doch ein tief liegender und bleibender Dissens zwischen Lutheranern und Katholiken an: Subjektivität des Glaubens versus kirchlich gebundener Glaube. Dazu nun mehr im nächsten Abschnitt:

4 Sola Fide

Nach reformatorischer Lehre ist es Gottes Handeln allein in Christus, das uns allein aus Gnade das Heil zuwendet. Seinem Wort entspricht auf der Seite des Menschen der Glaube. Die Rechtfertigung wird nur dann für einen Menschen wirklich, wenn sie in seinem Leben ankommt. Es ist *allein* und *nur* der Glaube, der das von Gott zugewendete Heil ergreift. Der Glaube ist eine neue Haltung gegenüber Gott und gegenüber sich selbst. Im Glauben versteht sich der Mensch von der göttlichen Rechtfertigung her. Der Glaube ist eine existenzielle Haltung *sui generis*, in der der Mensch darauf vertraut, dass Gott ihn in Jesus Christus trotz seiner Sünde angenommen hat. *Allein durch den Glauben* heißt eben gerade nicht durch Werke, auch nicht durch einen Akt der Vernunft oder des Willens. Im Glauben lässt sich der Mensch die Gnade Gottes gefallen. Er vertraut auf sie und hält aus, dass er selbst nichts zu seiner Rechtfertigung beitragen kann.

Dieses Insistieren auf die Differenz von „Glaube“ und „Werke“, die den Kern der Kontroversen in der Reformationszeit ausgemacht hat, trifft die heutige römisch-katholische Theologie nicht mehr. In der schon eben angeführten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wird die weitreichende Übereinstimmung im Verständnis des Glaubens dokumentiert.

> „(16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet. (17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, daß die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, daß wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer verdienen können.“[23]

[22] Vgl. exemplarisch die im Jahre 2012 erlassenen päpstlichen Bestimmungen zu den Frömmigkeitsübungen, die Voraussetzung für die Gewährung von Ablässen sind: http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/de/annus-fidei/indulgentia.html.

[23] A.a.O., Nr. 16–17.

Man sieht an diesen Formulierungen, dass man dem römisch-katholischen Verständnis des Glaubens ‚Werkgerechtigkeit' nicht mehr vorwerfen kann. Der Gnadencharakter des Glaubens wird vielmehr stark betont. Es bleibt allerdings eine kleine Differenz bestehen, die große Auswirkungen haben kann. Das Problem geht von der Überlegung aus, dass der Glaube selbst nicht als Werk missverstanden werden darf.

> „Deshalb haben die Reformatoren sich gegen die Vorstellung gewandt, der Glaube sei eine freie Entscheidung des Menschen. Denn dann könnte diese freie Entscheidung als das Werk angesehen werden, das der Mensch vollbringen muss, um gerechtfertigt zu werden. Die Reformatoren haben deshalb darauf insistiert, dass der Mensch Glauben nicht aus sich selbst heraus hervorbringen kann. Sie sagen dazu, der Glaube sei von Gott oder vom Heiligen Geist gewirkt."[24]

Der Mensch braucht nur darauf zu vertrauen, dass Gott ihm den Glauben schenkt. Daher ist Glaube nach reformatorischer Lehre vor allem Vertrauen, Fiduzialglaube.

> „(26) Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben (*sola fide*). Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt. Weil diese Tat Gottes eine neue Schöpfung ist, betrifft sie alle Dimensionen der Person und führt zu einem Leben in Hoffnung und Liebe. So wird in der Lehre von der ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben' die Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung notwendig folgt und ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt. Vielmehr wird damit der Grund angegeben, aus dem solche Erneuerung hervorgeht. Aus der Liebe Gottes, die dem Menschen in der Rechtfertigung geschenkt wird, erwächst die Erneuerung des Lebens. Rechtfertigung und Erneuerung sind durch den im Glauben gegenwärtigen Christus verbunden. (27) Auch nach katholischem Verständnis ist der Glaube für die Rechtfertigung fundamental; denn ohne ihn kann es keine Rechtfertigung geben. Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt. Die Rechtfertigung des Sünders ist Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die Rechtfertigungsgnade, die uns zu Kindern Gottes macht. In der Rechtfertigung empfangen die Gerechtfertigten von Christus Glaube, Hoffnung und Liebe und werden so in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen.[14] Dieses neue personale Verhältnis zu Gott gründet ganz und gar in der Gnädigkeit Gottes und bleibt stets vom heilsschöpferischen Wirken

[24] *Ev. Kirche in Deutschland*: Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1), S. 88.

des gnädigen Gottes abhängig, der sich selbst treu bleibt und auf den der Mensch sich darum verlassen kann. Deshalb wird die Rechtfertigungsgnade nie Besitz des Menschen, auf den er sich Gott gegenüber berufen könnte. Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27).“[25]

Die *sola fide* wird im Text der „Gemeinsamen Erklärung“ als lutherische Sonderlehre eingeführt. Der Gegenbegriff ist hier aber nicht – wie in der Reformationszeit – das „Werk“, sondern die nach katholischer Lehre mit der Rechtfertigung verbundene „Gerechtmachung durch die Rechtfertigungsgnade“, die als „Empfangen von Glaube, Hoffnung und Liebe“ charakterisiert wird. Diese „Heiligung“, also das „neue personale Verhältnis zu Gott“ gehört in die Rechtfertigung hinein, während es nach lutherischer Lehre eine „Folge“ ist. Für das katholische Verständnis des Glaubens ist der Beitrag des sichtbar erneuerten Lebens zur Rechtfertigung vor Gott konstitutiv, auch wenn man sich dessen nicht rühmen kann. Aber der sittliche ‚Eigenbeitrag‘ des Glaubenden bleibt bestehen. Nach lutherischem Verständnis ist der Glaube also Vertrauen, aus dem die Guten Werke folgen, während der Glaube nach katholischem Verständnis einen sittlicher Akt des Glaubenden einschließt, durch den sich das Leben sichtbar erneuert, und am Ende ist es die Kirche, die diese Sichtbarkeit evaluiert. An dieser Stelle ist also eine bleibende Differenz zu notieren.

5 Fazit

Von den vier reformatorischen „Allein“ gelten heute nur noch anderthalb oder zwei. *Sola fide* dürfte uneingeschränkt gelten und *sola gratia* mit gewissen Einschränkungen, auf die aufmerksam gemacht wurde. Insgesamt ist festzustellen, dass sich die damaligen Kontroverslinien verschoben haben, denn die römisch-katholische Theologie hat sich verändert und ist in vielen Hinsichten – insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – reformatorisch geworden. Weil durch das moderne Denken die objektiven Säulen, nämlich *sola scriptura* und *solus Christus* ihre Selbstverständlichkeit verloren haben, bleibt vor allem die mit *sola fide* gesetzte Alternative zwischen dem Glauben als Vertrauen einerseits und dem Glauben als sittlichem Akt andererseits oder der Betonung der radikalen Subjektivität des Glaubens einerseits und der kirchlich-priesterlichen Verbürgung dieses Glaubens andererseits. Beide Seiten der Alternative aber verdanken sich keiner individuellen Entscheidung, sondern unterschiedlicher konfessioneller Wahrheitstraditionen, in

[25] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Anm. 19), Nr. 26–27.

denen – zu dieser Einsicht sind wir heute gekommen – das Gemeinsame das Trennende überwiegt. Weil sich die Wahrheit für uns reformatorische Christenmenschen nur subjektiv erschließt und verbürgt, stehen wir als reformatorische Christenmenschen aber auch gegenwärtig für alle vier „Allein" ein. Denn der Sinn von *sola scriptura* und *solus Christus* erschließt sich vom Glauben *sola gratia* her. Insofern sind sie nicht einfach ‚weg', sondern nachgeordnet bleibend wichtig, um dem reformatorischen Bewusstsein auch in der Gegenwart theologischen Ausdruck zu geben.

Kirche der Freiheit? Reformatorische Profilierung aus katholischer Sicht

Ulrich Ruh[*]

Im Frühjahr 2015 wurde ein Briefwechsel zwischen dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Reinhard Marx*, und dem Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof *Heinrich Bedford-Strohm*, veröffentlicht, der sich mit der Frage der katholischen Beteiligung am Reformationsjubiläum 2017 befasst. Das Jubiläum soll demzufolge als ein gemeinsames „Christusfest" begangen werden, für das Eckpunkte formuliert werden, etwa eine für Ende 2017 geplante „Ökumenische Tagung" und ein ökumenischer Gottesdienst am Fest der Kreuzerhöhung (14.September 2017).

Das Symboldatum 31. Oktober 1517, so der EKD-Ratsvorsitzende in seinem Brief, sei stets verbunden gewesen mit einer „Vergewisserung des christlichen Glaubens reformatorischer Prägung in der jeweiligen Zeit". Auch das bevorstehende Reformationsjubiläum von 2017 konfrontiert also die evangelische Kirche mit der Frage nach dem spezifisch reformatorischen Profil. Die katholische Kirche wiederum ist durch das Jubiläum angefragt, wie sie sich von ihrem Selbstverständnis her zu dieser reformatorischen Profilierung verhalten kann und soll.

[*] Dr. theol. Dr. h.c., Chefredakteur der Herder-Korrespondenz (1991–2014), Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

Ich möchte im Folgenden zunächst den aktuellen Kontext beleuchten, in dem sich diese beiderseitige Herausforderung für die Kirchen abspielt. Dem folgen einige grundsätzliche Überlegungen zum Verständnis des „Reformatorischen“ einerseits und des „Katholischen“ andererseits, auf dem Hintergrund der entsprechenden Diskussionen auf beiden Seiten. Schließlich werde ich einige Desiderate für den „kirchenpraktischen“ Umgang mit dem Thema formulieren, wobei ich als katholischer Theologe und Kirchenjournalist den Akzent vor allem auf meine Kirche legen werde.

1

Die Lage der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland ist von einer Grundspannung geprägt: Sie sind auf der einen Seite religiöse Großorganisationen mit gesicherter rechtlicher Stellung, einer guten finanziellen Ausstattung (vor allem dank der gerade derzeit reichlich fließenden Kirchensteuer) und reichlich hauptamtlichem Personal auf den verschiedenen Arbeitsfeldern, sei es in der Gemeindeseelsorge oder bei den verschiedenen sozialen Diensten. Gleichzeitig leiden beide Kirche allerdings unter deutlichen Erosionserscheinungen. Jährlich treten Hunderttausende aus der evangelischen und der katholischen Kirche aus, der regelmäßige Gottesdienstbesuch bewegt sich auf einem sehr niedrigen Niveau; dazu kommt auf katholischer Seite der bedrohliche Rückgang beim Priester- und Ordensnachwuchs, der den Weltklerus wie vor allem die Frauenorden erodieren lässt. Beide Kirchen werden zwar in der deutschen Gesellschaft zwar nicht direkt bekämpft, haben aber doch Probleme mit ihrem „Standing“ und verlieren unübersehbar an öffentlichem Einfluss. Die katholische Kirche wurde vor Jahren durch die Aufdeckung zahlreicher Fälle von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Kleriker in ihrem Ansehen massiv geschädigt, ebenso durch die Vorgänge um den früheren Bischof von Limburg, *Franz-Peter Tebartz van Elst*.

Angesichts dieser Situation haben beide Kirchen in den vergangenen Jahren Reformprozesse auf nationaler Ebene angestoßen, mit der Absicht, der Erosion des kirchlichen Lebens entgegen zu wirken, sich mittels Besinnung auf ihre Tradition wie durch verstärkte Sensibilisierung für gegenwärtige Herausforderungen zu revitalisieren, ihre Strukturen und Arbeitsbereiche auf den Prüfstand zu stellen.

Die EKD veröffentlichte 2006 unter dem damaligen Ratsvorsitzenden *Wolfgang Huber* als Auftakt zu ihrem Reformprozess das Impulspapier „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ und veranstaltete Anfang 2007 einen „Zukunftskongress“ an symbolisch hoch aufgeladener Stätte, nämlich in Wittenberg. Es wurden neue Zentren der EKD etwa für die Erneuerung des Gottesdienstes, zur Förderung der Predigtkultur und für Mission eingerichtet. Damit war ein umfassendes und durchaus ehrgeiziges Programm für die

Erneuerung der evangelischen Kirche in Deutschland, ihrer Pfarrerschaft, ihrer Gemeinden und ihrer öffentlichen Präsenz verbunden.

Die katholische Kirche wiederum startete 2011 nicht zuletzt als Reaktion auf den Missbrauchsskandal auf Initiative des seinerzeitigen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof *Robert Zollitsch* (Freiburg), einen Dialogprozess auf überdiözesaner Ebene, mit fünf Jahrestreffen, deren letztes im September 2015 in Würzburg stattfand. Bei diesen Veranstaltungen trafen sich Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laienvertreter aus den Diözesen und Verbänden sowie Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, um sich des *Status quo* im kirchlichen Leben zu vergewissern und nach Zukunftsperspektiven zu fragen, orientiert an den kirchlichen Grundvollzügen „Leiturgia" (Gottesdienst), „Diakonia" und „Martyria" (Glaubenszeugnis). Ähnliche Prozesse wurden unter verschiedenen Bezeichnungen auch in einzelnen Bistümern abgehalten, so beispielsweise im Erzbistum Freiburg 2013/2014 eine „Diözesanversammlung".

Es ist hier nicht der Ort für eine intensivere Bewertung dieser Reform- beziehungsweise Dialogprozesse, bei denen sich nach dem anfänglichen Schwung schon bald die „Mühen der Ebene" bemerkbar machten und die in der jeweiligen Kirche durchaus nicht ohne Kritik und Widerspruch blieben. Das zeigte sich schon an vielen Diskussionsbeiträgen beim „Zukunftskongress" der EKD. Der Hinweis darauf darf aber nicht fehlen, dass sowohl der evangelische wie der katholische Prozess auch mit dem jeweiligen konfessionellen Profil beziehungsweise mit Bemühungen um dessen Stärkung zu tun hatten. „Kirche der Freiheit" war ausdrücklich im Horizont des Jubiläums von 2017 angesiedelt und sollte der reformatorischen Profilschärfung aus diesem Anlass dienen. Die katholische Kirche kam denn auch im Impulspapier von 2006 praktisch kaum vor. Der von der Deutschen Bischofskonferenz initiierte Dialogprozess drehte sich weitgehend um spezifisch „katholische" Themen, wie sich auch dem einschlägigen Schlussbericht entnehmen lässt. Es ging um die Stellung der Frau in der Kirche, um das Verhältnis von geweihten Amtsträgern einerseits und Laienchristen andererseits, um Fragen der kirchlichen Lehre zu Ehe und Sexualität. Der Bereich Ökumene blieb bewusst ausgeklammert; die evangelische Kirche mit ihren Problemen und Herausforderungen kam faktisch nicht in den Blick. Insgesamt lässt sich festhalten: Die beiden großen Kirchen in Deutschland haben ihre Reformprozesse sozusagen mit dem Rücken zueinander unternommen.

2

Generell ist die Notwendigkeit, sich zu profilieren, für die evangelische Kirche stärker als für die katholische. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, dass sie geschichtlich betrachtet sozusagen ein „Newcomer" war, bei allem Rückbezug auf die Alte Kirche und damit auf das gemeinsame christliche Erbe seit dem Augsbur-

ger Bekenntnis von 1530. Die Reformation bedeutete in jedem Fall eine deutliche Zäsur, die auch das Selbstverständnis der evangelischen Kirche in jedem Fall mitbestimmt. So wenig dagegen die nachreformatorische katholische Kirche eine ungebrochene Fortsetzung der mittelalterlichen Christenheit war, sie konnte sich doch ohne größere Probleme als Kontinuum verstehen und darstellen, eben als die „altgläubige" Kirche, die sich nicht durch einen zumindest partiellen Bruch mit der Vergangenheit definieren musste. Für die neue reformatorische Fraktion innerhalb der Christenheit ergab sich auch noch die zusätzliche Herausforderung der „Binnenprofilierung", vor allem zwischen Lutheranern und Calvinisten/Reformierten mit ihren Unterschieden in Gottesdienst, Frömmigkeit und Leitungsstruktur, sozusagen zwischen „erster" unvollständiger und konsequenterer „zweiter" Reformation.

Auf die vor allem „konfessionell" geprägte Epoche des reformatorischen Christentums (*Ernst Troeltsch* sprach im Blick darauf vom „Altprotestantismus") folgte eine Zeit beziehungsweise ein Strang des Selbstverständnisses, für die die Profilierung durch den Aufweis einer Nähe zwischen Reformation und Geist der Moderne charakteristisch war:

> „Die enge Verknüpfung von Protestantismus, individueller Freiheit, Selbstdenken und sittlicher Tugend bestimmte die Protestantismusdiskurse in der sogenannten ‚Sattelzeit' (Reinhart Koselleck), den Jahrzehnten zwischen 1770 und 1830, bis in die harten fundamentalpolitischen Auseinandersetzungen um die Legitimität der Französischen Revolution hinein. Den Katholizismus kritisierten protestantische Meisterdenker als eine Religion von pfäffischer Hierarchie, Glaubenszwang, Seelenknechtung, Gewissensunterdrückung, Heteronomie, Verlogenheit, Doppelmoral, barocker Lebensfreude und laxer Sitten; ihr Protestantismus war dagegen die ‚Religion der Freiheit', religiös fundierte Autonomie, Glaubens- und Gewissensfreiheit, vernünftige Selbstbestimmung, Denkglaube, sittlicher Ernst, asketische Strenge und überhaupt die spezifisch neuzeitliche, modernitätsfähige Gestalt des Christlichen."[1]

Dieses Verständnis des reformatorischen Profils geriet erstmals in der Romantik in die Krise: „Auf die Inanspruchnahme des Begriffs Protestantismus für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte folgte in der Romantik der Gegenschlag."[2] Auch später beherrschte diese Deutung nie mehr unangefochten das Feld. Das gilt erst recht für heutige Bemühungen um eine angemessene Profilierung der evangelischen Kirche. Belege dafür liefert nicht zuletzt das Vorbereitungsdokument der EKD für das Reformationsjubiläum, das 2014 unter dem herausfordernden Titel „Rechtfer-

---

[1] *Friedrich Wilhelm Graf*: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, 2006, S. 15.

[2] *Johannes Wallmann*: Art. Protestantismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, 2003, Bd. 6, Sp. 1729.

tigung und Freiheit" vorgelegt wurde. In diesem Dokument wird der Zusammenhang von Reformation und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte durchaus thematisiert, aber auf eine differenzierte Art und Weise, die jede Einseitigkeit zu vermeiden bemüht ist. Darüber hinaus betont im Blick auf die im Hauptteil des Dokuments entfalteten reformatorischen „solus"- Formeln das Vorwort des amtierenden EKD- Ratsvorsitzenden *Heinrich Bedford-Strohm* zur 4. Auflage, diese hätten heute ihren ursprünglichen kontroverstheologischen Charakter verloren. Es gehe, so heißt es im Text, bei den Überlegungen zum reformatorischen „solus" nicht um konfessionelle Abgrenzung gegenüber anderen.

Insgesamt zeigt sich an „Rechtfertigung und Freiheit": Die gegenwärtigen Herausforderungen für den Glauben an Jesus Christus, für das Verständnis von Gnade oder auch für das Schriftprinzip (etwa durch den neuen religiösen Pluralismus in westlichen Gesellschaften) sind für die evangelische Kirche heute bei ihrem Bemühen um reformatorische Profilierung primär, verglichen mit der früheren Profilierung gegenüber der katholischen Position. Zudem ist es nicht mehr sinnvoll und angebracht, nach dem reformatorischen Profil unter Absehung von den Ergebnissen der ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte zu fragen, etwa ohne die Berücksichtigung der lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999. Die Ökumene zwischen Protestanten und Katholiken schafft sozusagen einen neuen Horizont für evangelische Profilierung. Das zeigt sich etwa auch an dem Dokument „Vom Konflikt zur Verständigung", das im Blick auf das Reformationsjubiläum von der Internationalen Katholisch-Lutherischen Kommission erarbeitet und 2014 veröffentlicht worden ist.

Diese Einsicht gilt umgekehrt auch für die katholische Kirche. Sie machte es sich bis vor einigen Jahrzehnten ziemlich einfach, weil sie sich mit der einen Kirche Jesu Christi identifizierte, und zwar exklusiv. Sie brauchte sich letztlich nicht zu profilieren, weil es – jedenfalls ekklesiologisch-dogmatisch gesprochen – zu ihr keine Konkurrenz gab. Dementsprechend stand sie der Ökumenischen Bewegung, wie sie ab dem 19. Jahrhundert innerhalb der nichtkatholischen Christenheit entstanden war, lange Zeit distanziert bis ablehnend gegenüber, sah die „Lösung" der konfessionellen Spaltung in der Bekehrung der nichtkatholischen Christen zur einen, wahren katholischen Kirche.

In diese Mauer hat das Zweite Vatikanische Konzil, an dessen Abschluss vor fünfzig Jahren in der katholischen Kirche im Jahr 2015 erinnert wurde, eine Bresche geschlagen, zunächst durch seine Kirchenkonstitution „Lumen gentium". Dort heißt es, die Kirche Jesu Christi sei in der katholischen Kirche verwirklicht, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet werde (Nr. 8). Mit diesem „verwirklicht" (im lateinischen Original „subsistit in") wollte das Konzil bewusst die schlichte Identifizierung der katholischen Kirche allein mit der katholischen Kirche aufbrechen.

Das Konzil hat auch ein eigenes Dokument über die ökumenische Bewegung und die Mitwirkung der katholischen Kirche in dieser Bewegung verabschiedet. Das „Dekret über den Ökumenismus" verbindet zwei Grundsatzaussagen, beziehungsweise Aussagereihen, die in einer unübersehbaren Spannung zueinander stehen und in dieser Ambivalenz die Sonderstellung der katholischen Kirche innerhalb der Christenheit deutlich werden lassen. Auf der einen Seite wird betont, nur durch die „katholische Kirche Christi" könne man „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel" haben (Nr. 3). Denn einzig dem „Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu konstituieren" (ebd.). Diesen identifikatorischen Aussagen stehen andere gegenüber, in denen die anderen christlichen Kirchen beziehungsweise kirchlichen Gemeinschaften als solche gewürdigt werden: Der Geist Christi habe sich „gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen"(ebd.), und „einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und Leben gewinnt", könnten auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren (ebd.). Genannt werden hier das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und „andere innere Gaben des Heiligen Geistes".

Verkürzt gesagt, kann die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr in Selbstbezogenheit und Selbstzufriedenheit verharren, nur im eigenen Saft schmoren. Sie nimmt ja auch seither offiziell und auf allen Ebenen an der ökumenischen Bewegung in ihren verschiedenen Dimensionen teil, führt etwa durch den vatikanischen „ Einheitsrat" offizielle theologische Gespräche mit anderen Konfessionsfamilien auf Weltebene. Sie hat damit keine „runde" Identität mehr, sondern ist – wenn auch mit ihrem spezifischen Selbstverständnis als die wahre Kirche Jesu Christi – Mitspielerin bei der gemeinsamen Suche der christlichen Kirchen nach einem glaubwürdigen, anziehenden Profil, was auch das Bewusstsein eigener Defizite und Fehlentwicklungen einschließt, sowie den Streit um die Konsequenzen der ekklesiologischen Neuorientierung, der seit dem Konzil in Theologie und Kirche im Gange ist. Der Akzent liegt dabei entweder stärker auf den ökumenischen Neuansätzen des Zweiten Vatikanums oder auf der Kontinuität zu früheren lehramtlichen Positionen.

3

Wie soll sich die katholische Kirche unter diesen Voraussetzungen zu den gegenwärtigen Bemühungen um reformatorische Profilierung verhalten? Zunächst ist etwas ganz Einfaches, aber ganz und gar nicht Selbstverständliches gefragt: Es braucht die aufmerksame Beobachtung dessen, was in der evangelischen „Schwesterkirche" geschieht. Hier ist Einiges aufzuholen, wie sich nicht zuletzt am Fehlen katholischer Stimmen zum evangelischen Reformprozess in den letzten Jahren zeigte. Auch in Deutschland mit seiner staatskirchenrechtlichen Parität zwischen

evangelischer und katholischer Kirche und mit seinem annähernden Gleichstand zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern ist die katholische Kirche nach wie vor zu sehr selbstbezogen. Das ist angesichts zahlreicher „hausgemachter“ Probleme ein Stück weit verständlich; die katholische Kirche schneidet sich dadurch aber gleichzeitig ins eigene Fleisch.

Ihr täte es nämlich gut, die evangelische Gestalt des Kircheseins mitsamt den auf Profilierung zielenden Reformbemühungen als Herausforderung wahrzunehmen. Eine evangelische Kirche, die ihre Ausprägung christlichen/kirchlichen Lebens gut und selbstbewusst verkörpert, konfrontiert die katholische Seite mit der Tatsache, dass Kirche auch „anders geht“, dass es durchaus bedenkenswerte Alternativen zur eigenen Praxis (und der sie stützenden Theorie) gibt. Ich möchte das an drei Beispielen deutlich machen, am Thema Gottesdienst, am Verständnis von Leitung in der Kirche und an der Öffnung des kirchlichen Amtes für Frauen.

In der gottesdienstlichen Praxis der katholischen Gemeinden dominiert hierzulande eindeutig die Eucharistiefeier als Normalform; reine „Wortgottesfeiern“ gelten als Notlösung, die durch den Priestermangel erzwungen wird. Demgegenüber steht eine größere Vielfalt auf evangelischer Seite: Gestaltung des Hauptgottesdienstes mit oder ohne Abendmahlsfeier, Flexibilität in der Verwendung liturgischer Elemente. Ein ansprechend gestalteter evangelischer Gottesdienst ohne Abendmahl kann für Katholiken durchaus Anlass zum Nachdenken darüber sein, ob es denn immer und überall eine Eucharistiefeier sein muss und ob es nicht auch Alternativen dazu geben sollte, gerade angesichts der Tatsache, dass die komplexe und voraussetzungsreiche Form des eucharistischen Sonntagsgottesdienstes viele, nicht nur gelegentliche Besucher heute schlicht überfordert.

In der katholischen Kirche geht salopp formuliert nichts ohne das Amt, haben auf allen Ebenen geweihte Amtsträger das letzte und entscheidende Wort. Demgegenüber sind in der evangelischen Kirche Synoden inzwischen verbindlicher Bestandteil der Kirchenverfassung; entsprechende Gremien mit wirklicher Mitentscheidungsbefugnis kennt die Ordnung der katholischen Kirche nicht, ein Zustand, der vielen aktiven katholischen Laienchristen, die in letztlich unverbindlichen Beratungsgremien aktiv sind, zu schaffen macht. Die deutschen Bischöfe betonen in ihrem 2015 im Zusammenhang mit dem Dialogprozess veröffentlichten Dokument „Gemeinsam Kirche sein“ über die Erneuerung der Pastoral: „Alle Leitungsdienste in der Kirche bleiben eingebunden in die Verantwortung aller im Gottesvolk für den Weg der Kirche.“ Dieser lobenswerte Grundsatz müsste aber auch Anlass dazu sein, von den Strukturen und Erfahrungen einer Kirche zu lernen, die das „gemeinsame Priestertum aller Gläubigen“ in Form von synodaler Mitwirkung an der Kirchenleitung praktiziert.

Es ist hier nicht der Ort, die katholische Diskussion über das Für und Wider einer Öffnung des Weiheamtes für Frauen darzustellen. Aber so viel sei in diesem Zu-

sammenhang festgehalten: Jede evangelische Pfarrerin oder auch Bischöfin, die ihr Amt kompetent und gewinnend wahrnimmt, kann und müsste in der katholischen Kirche die Nachfrage provozieren, auf wie viel Potenzial sie durch den Ausschluss der Frau von den Weihen verzichtet.

Die Bereitschaft, die hier skizzierten Herausforderungen als solche wahrzunehmen und offen darüber zu diskutieren, ist in der katholischen Kirche hierzulande nicht gerade stark ausgeprägt, jedenfalls wenn man ihre offiziellen Äußerungen als Maßstab nimmt. In bestimmten katholischen Kreisen dient die evangelische Kirche eher als abschreckendes Beispiel bei einschlägigen Reformdiskussionen. Es wird dabei gern so argumentiert: Schaut doch auf die Protestanten; sie haben alles, was ihr euch in eurer katholischen Kirche wünscht (Frauen im Amt, synodale Mitsprache, eine liberalere Sexualmoral, größere Pluralität im kirchlichen Leben), und trotzdem leiden sie noch stärker als eure eigene Kirche unter Auszehrung, haben den schlechteren Gottesdienstbesuch und im Schnitt mehr Austritte.

Diese direkt oder auch mehr unterschwellig gepflegte Argumentation halte ich für ausgesprochen ärgerlich. Sie ist zum einen denkfaul im Blick auf die katholische Kirche, weil sie sie auf eine bestimmte Gestalt von Kirchesein festlegt und Kontinuitäten unterstellt, wo es bei genauerem Hinsehen durchaus Diskontinuitäten bis hin zu Brüchen gibt. Mit Aussagen wie: „Die Kirche hat immer gelehrt …“ sollte man vorsichtig sein! Und sie ist gleichzeitig ungerecht im Blick auf die evangelische Kirche, weil sie in ihr nur Konzessionen an den „Zeitgeist“ am Werk sieht, vor deren Nachahmung man die eigene Kirche warnen möchte, und nicht auch das – zweifellos immer risikoreiche – Bemühen um eine konstruktive Auseinandersetzung mit der überlieferten Glaubensbotschaft angesichts veränderter gesellschaftlich- kultureller Umstände.

Es braucht statt alter oder neuer konfessioneller Klischees ein produktives Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche, gerade angesichts der gegenwärtigen Umbrüche in der religiös-kulturellen Landschaft, die das Christentum insgesamt betreffen. Dazu gehört zum einen, dass in beiden Kirchen allfällige Bemühungen um identitätssichernde Profilierung nicht ohne Rücksicht auf die inzwischen erreichte ökumenische Annäherung erfolgen. Sicher gibt es abgesehen von der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre bisher noch keine von den Kirchen offiziell approbierten Lehrkonsense etwa bezüglich Abendmahl/Eucharistie und Amt. Und auch die Vorstellungen von Kirchengemeinschaft sind auf katholischer und evangelischer Seite nicht kompatibel. Aber im theologischen Dialog der letzten Jahrzehnte (gerade über Eucharistie und Amt) sind in den trennenden Fragen etliche Konvergenzelemente herausgearbeitet worden, in ihrem gesellschaftlichen Engagement ziehen die Kirchen vielfach an einem Strang und spirituell haben sie sich gegenseitig in mancher Hinsicht befruchtet. Das alles sollte eine Vertrauensbasis schaffen, auf der eventuelle Einseitigkeiten bei den Bemühungen um Profilierung mit einer gewissen Gelassenheit betrachtet werden kön-

nen. Das gilt auch für die katholische Begleitung des Reformationsjubiläums, die möglichst unverkrampft und lernoffen vor sich gehen sollte.

Nötig wäre so etwas wie eine Balance von konfessioneller Profilierung einerseits und Offenheit für die Erfahrungen und Prägungen der jeweils anderen Kirche andererseits. Zu dieser Offenheit gehört nicht zuletzt die Bereitschaft der Kirchen, eigene Fehlentwicklungen und Unsicherheiten im Umgang mit der Tradition wie mit den aktuellen gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen einzugestehen. Der evangelische Reformprozess wie der katholische Dialogprozess haben deutlich genug gezeigt, dass keine der großen Kirchen hierzulande über Patentrezepte zur Bewältigung der gegenwärtigen Schwierigkeiten verfügt. Dass die katholische Seite dabei etliche strukturelle und dogmatische Selbstblockaden mit sich herumschleppt, aus denen sie offensichtlich nur schwer einen Ausweg findet, sollte für den evangelischen Partner kein Anlass zur Schadenfreude sein. Genau so wenig hat die katholische Kirche Grund, von oben herunter auf die evangelische als eine Ansammlung unsicherer Kantonisten zu blicken, die man höchstens um ihre große kirchenmusikalische Tradition und das kulturprotestantische Erbe beneidet, ansonsten als Kirche aber nicht wirklich ernst nimmt.

Bleibt das Reformationsjubiläum: Wenn man es auf evangelischer Seite als Chance für eine Profilierung in Offenheit und Lernbereitschaft gestaltet, gibt es für die katholische Kirche keinen Grund für die misstrauische Vermutung, man werde mit seinen Anfragen und Sichtweisen nicht wirklich berücksichtigt. Aber auch die katholische Seite hat hier eine Bringschuld, vor der sie nicht ausweichen sollte.

Wie können wir die Rechtfertigungslehre heute verstehen?

*Dietrich Korsch**

1 Einleitung: Rechtfertigung – ein umstrittenes Phänomen

Seit dem 17. Jahrhundert wird die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Glauben durch Gottes Gnade, wie sie in Christus erschienen ist, als „articulus stantis et cadentis ecclesiae" bezeichnet, als die Lehre, mit der die Kirche steht und fällt. Auch da, wo man diese Formel nicht verwendet, gilt „die Rechtfertigungslehre" als wesentliches Kennzeichen evangelischen Christentums und als zentrales Thema evangelischer Theologie. Doch wenn man sich die Mühe macht, diese gedrängte Ausdruckweise in ein deutliches Verständnis zu überführen, also zu sagen, worum es in der Rechtfertigungslehre eigentlich geht und wie man sie heute verstehen kann, dann gerät man in nicht geringe Schwierigkeiten.

Denn die reformatorische Rechtfertigungslehre setzt nach landläufiger Vorstellung die Angst vor einem strafenden Gott voraus, wie er den Menschen zuletzt und entscheidend im Jüngsten Gericht begegnet. Vor Gottes Richterstuhl müssen die Menschen treten und sich rechtfertigen für das, was sie im Leben getan haben. Die reformatorische Lehre nimmt sich dieser Angst an. Sie verweist auf Gottes Gnade schon jetzt im Leben des Glaubens, die alle Sorge um das endzeitliche, unbedingte Geschick auflöst. Doch muss man nicht, so scheint es, diese Gerichtssituation vor-

* Dr. theol., Professor i.R. für Systematische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, Kassel. Auf Literaturdebatten wurde verzichtet. Literaturhinweise zu den genannten Texten sowie den Hintergründen der Argumentationen finden sich im Anhang.

aussetzen, wenn man ihre ängstigenden Folgen bestreiten und aufheben will? Eine derartige Gerichtsangst gehört aber keineswegs zum aktuellen Gemeinbewusstsein – und man kann es den Zeitgenossen auch nicht einreden. Können dann also nur diejenigen „richtig" glauben, die die weltanschaulichen Einstellungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit teilen? Das wäre absurd und würde der behaupteten Allgemeinheit der Rechtfertigungslehre zutiefst widersprechen.

Schon in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat darum der Lutherische Weltbund (LWB) – gegen seinen Anspruch, Wahrer lutherischen Erbes zu sein – die Frage nach dem „gnädigen Gott" durch die allgemeinere „Gottesfrage", gemeint ist die Frage nach der Existenz Gottes, zu ersetzen vorgeschlagen. Das ist unschlüssig, denn über die „Existenz Gottes" kann man nur reden, wenn man zugleich sagt, wie sie den Menschen betrifft. Man kann also nicht, scheinbar neutral, eine Existenz Gottes „feststellen" oder behaupten, um dann in einem zweiten Schritt seine Bezie-hung zum Menschen zu thematisieren.

Richtig ist an der Verschiebung des LWB aber immerhin dies, dass es in der Rechtfertigungslehre um die grundlegende Stellung des Menschen vor Gott geht. Diese Frage jedoch muss in je spezifischen historischen Kontexten untersucht werden; man kann nicht davon ausgehen, dass es eine einheitliche Lehre von der Rechtfertigung gibt, durch die Zeiten hindurch, von *Paulus* über *Luther* bis in die Gegenwart. Vielmehr gibt es unterschiedliche Konstellationen im Christentum, die Stellung des Menschen vor Gott zum Ausdruck zu bringen. Es wird sich zeigen, inwiefern zwischen diesen zeitlich verschiedenen Darstellungsformen ein sachlicher Zusammenhang besteht; der ist aber nicht in einer einheitlichen „Lehrgestalt" unterzubringen. Wir treten also ein in die Betrachtung unterschiedlicher Etappen dessen, was mit „Rechtfertigungslehre" gemeint ist – mit dem Ziel, unser heutiges Verständnis zu klären. Dass das nur in groben Zügen geschehen kann, versteht sich angesichts der Kürze dieses Beitrags von selbst.

2 Jesus

Wenn es um die grundlegende Stellung des Menschen vor Gott im Christentum geht, muss für den Anfang auf Jesus zurück gegangen werden, auf Jesus und seine Verkündigung. Deren Gehalt lässt sich gut an der Zusammenfassung erläutern, die der Evangelist Markus dem Wirken Jesu konzentriert voranstellt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium." (Mk 1,15). Von der Zeit ist die Rede. Zeit zeichnet sich durch ihren Verlauf aus, durch Vorher und Nachher – und als solche nimmt sie die Menschen in Beschlag und reißt sie mit sich fort. Dem Verlauf entspricht auf seiten der Menschen die Erwartung einer Zukunft. Wie diese Zukunft aussieht, steht dahin. Einerseits liegt im menschlichen Leben das Bestreben, eine nicht so gute Gegenwart hinter sich zu lassen und in eine bessere Zukunft einzutreten. Das hat mit dem

menschlichen Handeln zu tun, das aus seiner Natur heraus auf ein Gelingen aus ist. Andererseits ist immer auch bewusst, dass der Erfolg des Handelns ausbleiben kann; die Bedrohung und die Angst vor dem Scheitern sind von der Zukunft auch nicht wegzudenken. Hier heißt es nun im Munde Jesu: Die Zeit ist erfüllt. Sie ist zu Ende gekommen. Sie hat ihr Ziel erreicht.

Warum und inwiefern? Nicht deshalb, weil die Handlungen der Menschen sich vollendet hätten. Nicht darum, weil die Zeit einfach abbricht wie in einer kosmischen Katastrophe, gewissermaßen in einem endzeitlichen Urknall versinkt. Sondern: Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Da kommt nicht nur die Zeit in ihrem Verlauf ins Spiel, da ist von Gott die Rede, der alles, auch die Zeit, bestimmt. Wenn Gottes Reich da ist, dann bestimmt Gott jetzt alles – und zwar so, dass das auch gewusst und anerkannt wird. Damit tritt gewissermaßen eine Umkehrung der Zeitrichtung ein: Nicht die Zeit läuft auf ein künftiges Ziel zu, das irgendwann „erreicht" ist, sondern Gott kommt, sozusagen aus der Zukunft, in die Gegenwart hinein. Es muss nicht erst innerweltlich etwas geschehen sein, das dann auf das Ende der Zeit hinausführt; vielmehr kommt der, der vor allem Anfang der Zeit da ist, in die Zeit hinein. Kein Wunder, dass damit die verlaufende, auf eine Zukunft hin ausgerichtete Zeit zu Ende ist. Die (letzte) Zukunft ist im und als Reich Gottes (akute) Gegenwart geworden: das Ende der Zeit in der Zeit.

Das hat nun aber Folgen, zwei Folgen, genau gesagt. Einmal gilt: Das Aussein der Menschen auf eine Zukunft, in der sich erfüllen soll, was bisher unerfüllt war, ist nicht mehr zeitgemäß. In diesem Ausgestrecktsein in die Zukunft liegt ja so viel Anstrengung, so viel Kampf, der nötig ist, so viel Streit der Menschen untereinander um die Zukunft des eigenen Lebens und um die gemeinsame Zukunft des Menschengeschlechts, dass alles davon besetzt ist: ein Leben in permanentem Fortschritt, aber ohne Gewissheit, am erstrebten Ziel anzukommen. Wenn nun Gott da ist und alles bestimmt, dann bedeutet das: Ablassen von dieser uns so tief eingeprägten Lebenseinstellung. Im wahrsten Sinne des Wortes: Umkehren von einer Ausrichtung auf eine Zukunft, die besser sein soll als die Gegenwart, hin zu einer Gegenwart, in der alles Zukünftige schon präsent ist. Umkehr heißt auf griechisch *Metanoia*, was unsere Luther-Bibel mit „Buße" übersetzt. „Buße" ist also nicht ein Bereuen böser Taten, sondern eine Umkehrung der Lebensrichtung: von einem Ausgestrecktsein auf die Zukunft hin zu einer Einkehr in die Gegenwart. Buße ist demnach keine religiöse oder moralische Anstrengung, sondern die richtige Einstellung auf die Lage und Verfassung der Gegenwart des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu.

Diese Umkehr findet aber nur statt, wenn Gott als der, der den Verlauf der Zeit zu seinem Ende bringt, anerkannt wird. Wenn also eine Einkehr in den letzten und tiefsten Grund der Zeit stattfindet, indem Menschen sich ihm einfach überlassen. Kein Mensch kann aus eigener Kraft von seiner Zukunftsorientierung absehen, so lange er lebt. Darum entspricht der Buße der Glaube; ja, erst im Glauben, also der

Wahrnehmung und Anerkennung Gottes, kommt wahre Buße zustande. Alles kommt von Gott: Jetzt schon und jetzt schon ganz, nicht erst am Ende der Zeiten, als sei noch ein Stück Weltgeschichte nötig, die dann in einem Jüngsten Tag ihr Ende findet.

Wie die Buße, so ist der Glaube nichts anderes als die Einstellung auf die Realität, von der Jesus spricht. Darum ist die Botschaft Jesu auch Evangelium, griechisch: *Eu-angelion*, gute Botschaft im umfassendsten Sinn. Dass Jesus – jetzt – diese Botschaft verkündet, dass Menschen sie hören und ihr Leben danach ausrichten können, das ist schlechterdings gut. Es zeigt sich darin, dass das Kommen Gottes selbst gut ist – und keinen Anlass für Angst und Schrecken bietet. Glauben heißt dann: in der unmittelbarer Gegenwart Gottes leben, einer Gegenwart, die nicht mehr von einer späteren Zukunft in Frage gestellt werden kann.

Das ganze Auftreten Jesu ist von dieser Konzentration her zu verstehen. Seine Gleichnisse zeigen: In den Alltagsdingen ist Gott, ist das Reich Gottes, schon präsent. Seine Krankenheilungen besagen: In der Gegenwart macht sich Gott auf gegen die Mächte, die den Menschen die Zukunft rauben und sie in den Tod reißen wollen.

Man kann verstehen, inwiefern der Tod Jesu am Kreuz für diejenigen, die seinem Wort glaubten, eine Katastrophe darstellen musste. Denn nicht nur wurde Jesus von seiten der jüdischen Autoritäten, also der zuständigen Ausleger des Gottesglaubens, das religiöse Recht auf seine Verkündigung abgesprochen; die Tatsache, dass er von den Römern hingerichtet wurde, dementierte die eigentlich weltumspannend vorzustellende Macht des Reiches Gottes. Jedenfalls dann, wenn man die Geschehnisse aus der Sicht einordnet, dass sich die Gegenwart an der Zukunft zu bewähren hat. Jesus als geschichtlicher Verkündiger Gottes, also als Prophet oder als Lehrer betrachtet, ist am Kreuz gescheitert. Wenn man sich das klarmacht, dann wird aber auch verständlich, dass es nur Gott selbst sein kann, der diese Perspektive umkehrt. Das geschieht in der Auferstehung Jesu. In ihr kommt gewissermaßen noch einmal und gesteigert zum Zuge, was in der Verkündigung Jesu erstmalig und anfangsweise laut wurde: die Macht und Präsenz Gottes, die sich in der und als Gegenwart des Reiches Gottes ankündigte. Jesu Auferweckung ist die Wiederholung des zeitlichen Einsatzes von Gottes Gegenwart gegen die verlaufende Zeit. Nicht einmal der Tod des Verkündigers kann diese Macht negieren; im Gegenteil: Gottes Macht integriert auch die Todesgeschichte Jesu in ein von keiner Zukunft mehr zu bedrohendes Leben. Die Jünger nach Ostern waren die ersten, denen diese Erfahrung zuteil wurde. Diese Erfahrung zu verstehen, war nicht einfach. Am Anfang stand die Einsicht, dass die Auferstehung den Tod Jesu sozusagen rückgängig macht, so dass die Verkündigung Jesu erneut in Kraft gesetzt und bestätigt wurde. Weiter reicht die Interpretation, dass das Reich Gottes durch Jesu Tod nicht nur nicht widerlegt ist, sondern gerade durch seinen Tod hindurch seine letzte und wahre Gestalt gewinnt. Damit ist die Verkündigung Jesu der Hinter-

grund, aber nicht der vollständige Inhalt des Reiches Gottes. Paulus war der erste, der diese Erfahrung in diesem Sinn umfassend theologisch reflektierte und zur Grundlage seiner Missionspredigt machte. Dabei stand er von vornherein im weltumspannenden Kontext des römischen Reiches.

3 Paulus

Auch für *Paulus* lässt sich der Gehalt seiner Verkündigung an einem Zentralsatz erläutern:

> „Ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen. Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben." (Röm 1, 16f.)

Diesen Satz hat *Paulus* dem Hauptteil seines letzten und am meisten systematisch argumentierenden Briefs vorangestellt. Auch hier ist es im Wortsinn um das Evangelium zu tun, das ja schon Röm 1,1 als Inbegriff seiner Verkündigung genannt worden war; ein Inbegriff, der auf Jesus selbst verweist, der der Inhalt des Evangeliums ist. Dieses Evangelium zielt auf die Seligkeit, also auf den Zustand, den wir soeben als die Gegenwart Gottes bezeichnet haben, welche durch keine Zukunft mehr in Frage gestellt werden kann. Sie vermittelt sich durch Gott selbst, durch seine Kraft. Und der Weg, sie anzunehmen und gelten zu lassen, ist der Glaube, also die Zustimmung zu dieser Gegenwart Gottes selbst. Weil alles von Gott kommt und auf nichts anderes als den Glauben aus ist, spielt die geschichtliche Herkunft, also eine vorausgesetzte Befähigung des Menschen – sein Jude- oder Grieche-Sein – keine Rolle mehr.

Vielmehr gilt: Wo das alles geschieht, da verwirklicht sich die Gerechtigkeit Gottes – sein eigenes Sein und Wesen, also das, was Gott selbst ist und wie er seinem Wesen entsprechend handelt. Und ebenso verwirklicht sich darin das Wesen des Menschen; denn des Menschen Gerechtsein meint ja auch sein Wesen. Beschrieben wird also das Geschehen, in dem und durch das Gott und Mensch in ihrem ganzen Wesen sie selbst sind und miteinander in Gemeinschaft leben. Sowohl die Stichworte – Evangelium, Glaube, Seligkeit – als auch die Strukturen – alles kommt von Gott und realisiert sich im Glauben – zeigen die enge Verbindung auf mit dem, was wir an der Zusammenfassung von Jesu Botschaft sehen konnten. Die Verbindung lässt sich noch intensiver daran beobachten, dass es *Paulus* in den nachfolgenden Kapiteln ebenso darum geht, dass dieses Sich-Einstellen auf den Glauben die Überwindung des alten Lebenswandels einschließt, also die alte Existenz-Orientierung von der Vergangenheit in die Zukunft überwindet.

Gleichwohl steht die theologische Besinnung des *Paulus* schon in einem anderen Kontext als Jesu Verkündigung. Sie bewegt sich von vornherein in der Situation nach der Auferstehung Jesu. *Paulus* hat verstanden, dass die Auferstehung nicht eine bloße Rücknahme des Todes ist, sondern eine Transformation des Reiches Gottes darstellt, die den Tod Jesu einschließt, also auch noch den menschlichen Widerstand gegen Gottes Gegenwart im Reich Gottes überwindet. Damit wird aber Gottes Kraft vollends universal. Sie wirkt im Geist, der die Menschen verwandelt. Das hat *Paulus* vor Damaskus an sich selbst erlebt (Apg 9): *Paulus* hatte die Botschaft Jesu verfolgt, weil sie von der herkömmlichen Lehre abzuweichen schien, die das Reich Gottes in der Zukunft erwartete. Jesus hatte damit gewissermaßen die tolerierte Position eines Propheten verlassen, wie sie noch Johannes der Täufer eingenommen hatte. Kennzeichen der alten Lehre war nämlich die Auffassung, dass man sich im Gericht müsste verantworten können – und zwar durch seinen Lebenswandel hindurch, wie ihn das Gesetz regelt. Vor Damaskus aber wurde *Paulus* – nach einer temporären Blindheit – vom Geist Jesu erfüllt, also von dem wahren Sinn der Jesus-Geschichte erreicht, nämlich der Gottesgegenwart durch Jesu Tod hindurch. Damit klärte sich für *Paulus* eine wichtige Verständnisfrage seiner Religion. Den Glauben verstand er jetzt als die schon eingetretene Gottesgemeinschaft und damit als die Versiegelung der jetzt Lebenden auch in der Situation eines künftigen letzten Gerichts.

Gerade seine apokalyptische Weltanschauung verhalf *Paulus* zum Verstehen der Auferstehung Jesu. Sie gewinnt ihren Sinn durch die vorwegnehmende Gottesgegenwart im Blick auf das künftige Gericht. Damit übernimmt der Glaube die Rolle, die zuvor dem Gesetz zugemessen war. Das letzte Geschick entscheidet sich am Glauben, der aus der Gegenwart lebt, nicht am Gesetz, das immer noch eine ausstehende Zukunft vor sich hat. Wenn man diese apokalyptische Ausrichtung des *Paulus* vor Augen hat, erklärt sich etliches an seinem Verhalten und seiner Theologie, etwa die rastlose Reisetätigkeit zum Zwecke der Verkündigung: möglichst viele Menschen sollen noch vom Glauben erreicht werden, bevor das Ende kommt. Oder sein Verhältnis zum Gesetz: Es wird nicht als ein solches kritisiert, das menschliches Verhalten regelt; wohl aber als solches, das für das letzte Urteil entscheidend ist. Oder seine Reflexionen über „die Juden", zu denen er ja selbst gehört: Gott hat ihre „Verstockung" in Kauf genommen, weil er nicht genealogisch in der Linie von der Vergangenheit in die Zukunft hinein denkt, sondern möglichst viele Menschen überhaupt mit seiner Gegenwart erreichen und zum Glauben kommen lassen will.

Die Kraft Gottes, mittels derer sich diese Gerechtigkeit seiner selbst und der Menschen realisiert, ist, unübersehbar bei *Paulus*, der „Geist" als die Wahrheit der Geschichte Jesu Christi. Seine Ausrichtung auf den „Geist" steht damit also nicht in Widerspruch zu seiner „Rechtfertigungslehre", im Gegenteil: der „Geist" ist genau die Art und Weise, wie sich die Konstitution der Gerechtigkeit vollzieht.

Bei *Paulus* können wir sehen, wie ihm sein apokalyptischer Hintergrund dazu verhilft, die universale Bedeutung der Geschichte Jesu Christi zu verstehen: als ein in der Auferstehung anhebendes Geschehen, das die Menschen durch das künftige Gericht hindurch bringt, wenn sie sich im Glauben der Gegenwart Gottes überlassen, die sie durch Jesu Verkündigung und deren Transformation nach seinem Tod erreicht hat.

4 Thomas von Aquin

In dem Maß, als die akute apokalyptische Weltanschauung zurücktrat, änderte sich auch das Verständnis der Rechtfertigungslehre als der Lehre von der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes und der Menschen. Konnte man sich in der Erwartung des nahen Weltendes noch ganz der durchgreifenden Macht Gottes überantworten wollen – die ethischen Ausführungen des *Paulus* lassen diese Sichtweise als bestimmend erkennen –, so muss die Zuordnung von Gottes Kraft und menschlichem Vermögen der Lebensführung später anders bestimmt werden. Wie soll, wie kann sich die Verantwortung für das Leben vor Gott mit der grundsätzlichen Bestimmung durch Gott selbst vereinbaren lassen? Das war durchaus schwer zu verstehen, und es kommt auf die gedanklichen Möglichkeiten an, die zur Verfügung stehen, um dem Problem eine theologisch einigermaßen schlüssige Fassung zu geben, die über den unscharfen Gedanken eines Zugleich oder einer Kooperation hinausgeht oder mit einer schlichten Ersetzung menschlichen Handelns durch Gottes Handeln arbeitet.

Für diese Aufgabe bedeutete die systematische Wiederaneignung der aristotelischen Philosophie seit Anfang des 13. Jahrhunderts einen wesentlichen Fortschritt. Denn die Metaphysik des *Aristoteles* hatte einen Zusammenhang von Wirkungskräften zu erkennen gelehrt, der unterschiedliche Momente in einen Gesamtzusammenhang zu integrieren verstand. Das wichtigste Grundschema war das von *materia* und *forma*. Es besagt: Alles, was ist, ist „von woher", nichts in der Welt ist nur aus sich, ohne eine Grundlage. Dafür steht die Kategorie *materia*. Dazu tritt als zweites Moment: Alles, was ist, ist das, was es ist, „durch etwas", nichts in der Welt erzeugt sich selbst, besitzt eine eigene Verwirklichungskraft.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Modell sich sehr gut dazu eignet, das Ineinander von göttlicher Macht und menschlichem Tun miteinander zu verzahnen. Denn rückt man das menschliche Tun auf den Platz der *materia*, dann ist damit gesagt, dass es an sich selbst gar nichts ist, sondern immer der verwirklichenden Kraft Gottes als *forma* bedarf, um es selbst zu sein. Und Gottes Macht erweist sich gerade darin, dass sie aus dem Nichtswürdigen etwas Anerkennungsfähiges macht. Zumal dann, wenn man mit diesen beiden Kategorien *materia* und *forma* noch die dritte wichtige Kategorie des Ziels, *finis*, verbindet, bekommt das ganze Geflecht ein Gefälle, das dem Weg in eine endzeitliche Zukunft gleich zu sein scheint.

Nimmt man schließlich noch den vierten elementaren Gesichtspunkt hinzu, dass nämlich dem ganzen Zusammenhang eine akute Wirksamkeit unterlegt ist, eine dynamische *efficacia*, die man ebenfalls allein auf Gott zurückführen kann, dann erscheint die Anwendung des aristotelischen Modells auf das Verhältnis von Gott und Mensch höchst naheliegend.

Eine besondere Pointe bekommt das Ganze in der Gnadenlehre. *Materia* und *forma* sind nämlich im Falle des Menschen nur so miteinander verzahnt, dass sich die göttliche Macht als Veränderung des menschlichen Willens vollzieht. Das hat zur Folge, dass sich der menschliche Wille immer wieder von Gott her bestimmen lassen muss. Hier tritt dann das Phänomen der Sünde in den Blick, nämlich die verweigerte Willensbestimmung auf seiten des Menschen. Gottes Gnade ist aber so groß, dass er die versagte Bestimmung des menschlichen Willens nicht auf sich beruhen lässt, sondern erneut und wirksam eingreift, um den Menschen seinem Wesensziel näher zu bringen.

Nun steht dieser ganze Prozess aufgrund der ihn wirksamen Effizienz (Gott lässt von seinem Willen nicht ab) in einer Kontinuität der Verwirklichung, auch da, wo einzelne Menschen ihrer Bestimmung nicht nachkommen. Es gibt daher eine Kontinuität der Gnade, auch unter irdischen Bedingungen, nämlich in der Kirche, die sowohl den Ort der Vermittlung der Gnade darstellt als auch das Umfeld für das menschliche Leben auf seinem Weg in die Vollkommenheit bietet. Die Sakramente begleiten das Leben der Menschen in der Kirche von der Taufe bis zur Krankensalbung. Einen besonderen Platz nimmt dabei, auf unser Problem hin gesehen, das Sakrament der Buße ein. Denn in der Buße wird – in Gestalt der Reue – das fehlgegangene eigene Leben bedauert. Die Reue führt zum Bekenntnis der Schuld in der Erwartung der Vergebung und der durch die Vergebung vermittelten Neuausrichtung des Lebens, welche in Taten der Wiedergutmachung und des religiös-moralischen Fortschritts ihren Niederschlag findet. Auf diese Weise wird die göttliche Gnade als *forma* mit dem menschlichen Leben und Handeln als *materia* verwoben. Für protestantische Ohren sei es besonders unterstrichen: Eine „Werkgerechtigkeit", aufgrund derer man durch eigenes Handeln Gottes Gnade verdienen könne, gibt es in diesem Schema nicht. Alles geschieht durch Gottes Gnade, aber in Aufnahme und Verwandlung des menschlichen Wesens.

Das Problem liegt an einer anderen Stelle, nämlich im Gedanken des gottmenschlichen Gesamtprozesses. Denn auch dann, wenn man sich Gottes Gnade und menschliches Handeln in von Gott geleiteter Kooperation vorstellt, bleibt das Schema einer zukünftigen Vollendung – oder eben auch: Nichtvollendung – bestehen. Damit wird aber undeutlich, ob es tatsächlich, wie es im apokalyptischen Modell des Paulus selbstverständlich der Fall war, allein der Glaube als die Einstellung auf Gottes Gegenwart ist, der im Gericht rettet. So sehr göttliche und menschliche Wirklichkeit ineinandergreifen, so wenig lässt sich der Erfolg vorab dingfest machen. Das Leben in der Gnade bleibt daher von Ungewissheit begleitet,

Ungewissheit aber unterminiert den Glauben als uneingeschränktes Vertrauen. Dagegen fällt nicht entscheidend ins Gewicht, dass dieses Modell der bestimmten Leitung des Menschen durch Gott durchaus auf moralische Verbesserung des Lebens ausgerichtet ist. Denn es kommt nicht auf das Bessere an, sondern auf das unbedingt Gute. Die Verschiebung des Problems zeigt sich daran, dass im theologischen Nachdenken über das Sakrament der Buße viel von den Stationen der Reue, des Bekenntnisses und der Wiedergutmachung die Rede ist, dass aber der Zentralpunkt, nämlich die göttliche Vergebung, unterbelichtet blieb, sozusagen als zu selbstverständlich im sakramentalen Handeln der Kirche mitgesetzt. Gerade an diesem Punkt entzündete sich *Luthers* Kritik.

5 Martin Luther

Auch hier ist wieder eine historische Beobachtung grundlegend. Denn die Zeit des ausgehenden Spätmittelalters war von einer überaus intensiven Suche nach religiösem Heil bewegt. Die Menge an Wallfahrten, die Überfülle gestifteter Messen, die Vielfalt der Heiligen mit ihrer je besonderen Zuständigkeit – in all dem gelangte dieses Heilsverlangen zum Ausdruck. Nur darum konnte auch die Propagierung des Ablasses einen so großen Erfolg haben, schienen doch – gegen den theologischen Sinn! – damit nicht nur die kirchlichen Bußstrafen durch Geldzahlungen zu ersetzen, sondern geradezu die Sündenvergebung für Geld zu erlangen zu sein. Wo aber ein solches Heilsverlangen akut ist, da schwingt immer auch die Vorstellung eines letzten Gerichts mit, in dem endgültig über das Geschick eines Menschenlebens entschieden wird; auch wenn man nicht auf breiter Front von einem apokalyptisch geprägten Zeitalter sprechen kann. Im Rahmen dieser Heilssehnsucht konnte *Luther*, der selbst von dem Verlangen nach authentischer und gottgefälliger Frömmigkeit bewegt war, mit seiner Umformulierung der kirchlichen Lehre und seiner Annäherung an den neutestamentlichen Sinn des Heilsverständnisses Gehör finden.

Auch im Falle *Luthers* kann man die zentrale Einsicht an einem paradigmatischen Text festmachen, nämlich dem *Sermon von dem Sakrament der Buße* von 1519. Die Schwerpunkte der kirchlichen Bußlehre waren ja eben schon genannt worden: die Reue im Herzen, das mündlich geäußerte Sündenbekenntnis und die über Taten verlaufende Wiedergutmachung. Auch die eigentümliche Leerstelle war hervorgehoben worden: die mangelnde Beachtung der Drehpunktes der ganzen Buße, nämlich die Absolution im Namen Gottes durch den Priester, der die Beichte abnimmt. In der erwähnten kleinen und volkstümlich gehaltenen Schrift legt *Luther* nun allen Wert auf die durchgreifende Wirklichkeit der Lossprechung: Was der Priester sagt, sagt er im Namen Gottes, darum ist die Wirklichkeit der Vergebung völlig unvergleichlich mit den menschlichen Regungen und Handlungen, die der Absolution vorhergehen und ihr folgen. Nimmt man die Freisprechung ernst, dann

ist damit alles geschehen, was nur geschehen kann. Der Unterschied zwischen den menschlichen Aktionen mit Herz, Mund und Hand und dem göttlichen Akt der Vergebung ist abgrundtief – es kommt allein auf diesen Akt an, er ist genug. Man kann sich ja gar keine Reue, keine Formulierung der Schuld denken, die Gott zum Vergeben motivieren könnte; erst recht kann kein menschliches Handeln geschehenes Unrecht wiedergutmachen. Alles steht auf Gottes Vergebung – genau so, wie das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu die Bedingung dafür ist, dass der normale Lebensweg von der Vergangenheit in die Zukunft umgekehrt, also Buße getan wird. Das kann man so auch von Luthers Verständnis des freisprechenden Wortes in der Vergebung im Bußsakrament sagen: Gottes Gegenwart lässt vom alten Leben Abschied nehmen, wie sehr es auch immer religiös angelegt war, also Gott mit in die Lebensführung aufnehmen wollte. Der göttlichen Vergebung im Wort entspricht allein der Glaube, der diese gelten lässt als die schon vollständige, nicht mehr überbietbare Beziehung zu Gott.

Das ist gemeint, wenn man von der Rechtfertigungslehre *Luthers* spricht oder der Begründung der Gerechtigkeit im Glauben. Man kann sich auf diesem Hintergrund den Sinn von *Luthers* Verständnis von „Rechtfertigung" ganz einfach mit dem Ausdruck „es ist genug" klarmachen. Das Evangelium, wie es in der Zusage der Vergebung als Gottes Wort laut wird, gibt von Gott her „genug". Der Mensch wird nicht etwa mit neuer Kraft versehen, um dann – hoffentlich – neu gestärkt auf das Ziel zuzugehen, an dem er – hoffentlich – von Gott als gerecht anerkannt wird; nein, er benötigt nichts mehr, um anerkannt zu sein, als dieses Wort der Vergebung, dem er sich überlässt. Darum hat der Mensch aber auch an sich selbst „genug". Was immer er tut, kann nur in der Darstellung dessen bestehen, was er schon ist. Eine Vervollkommnung im Verhältnis zu Gott kann man sich nicht nur nicht vorstellen; ein solcher Versuch würde ja zugleich bedeuten: Gott nicht trauen, wäre also Ausdruck tiefen Unglaubens. Weil der Mensch aber im Glauben für sich selbst „genug" hat, wird ihn dieses Bewusstsein auch im Verhältnis zu anderen Menschen bestimmen. Sein Handeln dient damit nicht der eigenen Selbsterhaltung, sondern dem gemeinschaftlichen Ausgleich zwischen den Menschen. Dass der Glaube tatsächlich real ist, das kann man daran erkennen, dass auch ich selbst immer schon von anderen so behandelt werde, dass das gemeinsame Leben gesucht wird. „Es ist genug": das gilt, nach Gottes Wort, für Gottes Verhältnis zum Menschen; das gilt im Verhältnis des Menschen zu sich selbst; das gilt schließlich im Verhältnis der Menschen untereinander.

Von diesem Grundgedanken her lässt sich nun auch die Rede von „Gesetz und Evangelium" verstehen, die im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre oft, darin *Luthers* eigenem Sprachgebrauch folgend, verwendet wird. Der Schlüssel liegt in der verwandelnden Kraft Gottes, also dem Evangelium. Wenn klar ist, dass alles auf Gott selbst ankommt, dann versteht es sich von selbst, dass das menschliche Handeln absolut unzureichend ist, um Gott zum Einsatz seiner verwandelnden Kraft zu bewegen. Nun kann man sich ein menschliches Leben ohne Handeln aber

gar nicht vorstellen. Darum bekommt das Handeln der Menschen, so unverzichtbar es zum Menschenwesen gehört, eine zwiefache Stellung. Als vorlaufendes, Gott bewegen wollendes Handeln ist es ungenügend; als nachlaufendes, im von Gott angesprochenen Menschen tätiges Handeln ist es eingeschlossen. Denn die Verwandlung, die durch Gottes Kraft, seine Gerechtigkeit, sich vollzieht, betrifft natürlich den ganzen Menschen mit Leib und Seele, in seinem Herzen und mit seinen Händen. Darum kann man sagen: Das „Evangelium" schließt das „Gesetz" in sich, und zwar auf zwiefache Weise: negativ qualifiziert als unzulängliches Mittel, in die Beziehung zu Gott zu gelangen, positiv ausgezeichnet als Konsequenz des göttlichen Wortes.

Vom Menschen aus gesehen, freilich, verhält es sich anders. Denn als Menschen sind wir so dicht mit unseren Handlungen verwoben, dass wir geradezu in ihnen selbst zu Hause sind. Gelingen und Scheitern schlagen unmittelbar auf uns selbst zurück. Und wenn wir einmal die Frage stellen, wer wir in unserem Handeln eigentlich sind, dann bleibt die Antwort auf diese Frage unbestimmt: Wie wissen es nicht; wir können uns nicht wirklich und durchgreifend so von unserem Handeln distanzieren, dass wir uns selbst in den Blick bekämen. Das ist sozusagen unsere Konfrontation mit dem „Gesetz": dass wir aus unserem Handeln nicht herauskommen. Genau an diesem Punkt setzt aber das „Evangelium" an. Denn es sagt uns, dass unser Selbst, das stets in seinen Handlungen begriffen ist, sich in der Tat niemals selbst vollständig haben und erfassen kann; es bleibt immer auf sich selbst bezogen. Das kann man in dieser Schärfe natürlich nur dann sagen, wenn das Subjekt der Handlungen doch von seinem Handlungsstrom unterschieden werden kann – und genau das geschieht durch die im Wort Gottes sich ereignende Beziehung zu Gott, also von Gott her. Das eigene Subjekt wird so gewissermaßen in sich selbst unterschieden: Dem auf sich selbst bezogenen Subjekt, das sich nicht aus eigener Kraft loswird, tritt das auf Gott bezogene Subjekt gegenüber. Das ist gemeint, wenn *Luther*, etwa in der Freiheitsschrift, vom „alten" und vom „neuen" Menschen spricht. Es versteht sich von selbst, dass der nun von Gott angesprochene Mensch, dem sein neues – und wahres – Selbst eröffnet wird, das tut, was Gott gefällt. Nicht deshalb, weil es nun die Kraft bekommt, dem Gesetz gehorsam zu sein, sondern weil er in einer Beziehung zum Gesetzgeber steht, die ihn selbst ebenfalls zum Herrn über das Gesetz macht. Darum – man muss das ein bisschen paradox ausdrücken – unterliegt ein Christenmensch nicht mehr dem Gesetz, obwohl (oder gerade weil) er die Werke des Gesetzes tut, indem er nicht nur ihrem Wortlaut folgt, sondern ihren Geist zur Geltung bringt.

Von Gott her gilt also, um noch einmal auf die Redeweise von Gesetz und Evangelium zurückzukommen, die Reihenfolge: Evangelium und Gesetz, das Gesetz als Implikat des Evangeliums; vom Menschen her betrachtet lauten die Abfolge: Gesetz und Evangelium. Es ist wichtig, diese Unterscheidung der Perspektiven vor-

zunehmen, weil sich sonst das ganze Schema dadurch verwirrt, dass Herkunft und Zielrichtung des Gesetzes unterbestimmt bleiben.

Man müsste, wenn diese Unterscheidung nicht gemacht wird, nämlich annehmen, dass es so etwas wie eine dem Gesetz selbst innewohnende Tendenz auf das Evangelium hin gäbe; diese Tendenz könnte aber nur dann behauptet werden, wenn Gott in unmittelbarer Weise als Urheber des stets in positiven Forderungen bestehenden Gesetzes angesehen werden könnte. Dafür wiederum müsste man sich auf das autoritative Erlassen des – positiven – Gesetzes durch Gott berufen; eine Behauptung, die dann allein durch die göttliche Herkunft der heiligen Schrift untermauert werden könnte. In einer Epoche, in der dieses Verständnis der unmittelbaren Herkunft der Schrift von Gott zum allgemeinen Bewusstsein gehört, kann man so vorgehen, und das hat auch *Luthers* eigene Argumentation belastet. Bei ihm stehen Gedankengänge, die sich auf Gesetz und Evangelium als Gegebenheiten der Heiligen Schrift beziehen, durchaus neben anderen, die Gesetz und Evangelium als Konsequenzen des den Menschen anredenden Wortes Gottes auszeichnen. Im ersten Falle droht eine isolierte Fassung des Gesetzes, im zweiten Fall ist die Differenz von Gesetz und Evangelium in das Geschehen des göttlichen Wortes eingeschlossen. Für *Luther* selbst kommt noch hinzu, dass er auf der hier hervorgehobenen Unterscheidung auch deshalb nicht bestand, weil für ihn in seinem Weltbild durchaus ein apokalyptischer Horizont mitlief: Die Wiederentdeckung der vollen Kraft des Evangeliums rückte alles in eine Vollendungsperspektive; das, was sich nun in den Herzen der Menschen als Gründung des Glaubens vollzog, sollte alsbald auch universal sichtbar werden.

Es lässt sich angesichts dieser Gemengelage von historischen und theologischen Motiven gut verstehen, warum die Kritik der Aufklärung an einer kausal verstandenen Herkunft der Heiligen Schrift das Gefüge der Rechtfertigungslehre erschüttern musste, sofern es mit der Priorität des Gesetzes argumentierte. Es wird daher nötig, den Sinn der Rechtfertigungslehre unter nachaufklärerischen Bedingungen genauer zu präzisieren. Ohne auf die Debatten der Aufklärung selbst einzugehen, wenden wir uns jetzt in die Epoche, in der *Luther* unter modernen Denkbedingungen abermals aktualisiert werden sollte, nämlich in die sog. „Luther-Renaissance“ und deren maßgeblichen Anstoßgeber, *Karl Holl*.

6 Karl Holl

Aus *Holls* frühem Aufsatz „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen“ von 1907 lässt sich seine Grundposition gut erkennen. *Holl* nimmt als Ausgangspunkt das Autonomiebewusstsein des Menschen im Zeitalter der Moderne, nach dem ihn nur Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes überzeugt. Nun gehören aber zum eigenen Erleben und zur eigenen Erfahrung auch die sittlichen Ansprüche – und da ist das menschliche Gewissen, nach der Radikalisierung der

Ethik durch *Kant*, besonders sensibel geworden. An dieses Empfinden knüpft die Rechtfertigungslehre an, so meint *Holl*. Denn dem genauen und unbestechlichen Nachdenken über sich muss es klar werden, dass die eigene Person zur konsequenten Realisierung des Guten unfähig ist; die sittliche Selbstreflexion endet also in einer anerkannten Verzweiflung. An dieser Stelle kommt nun das Evangelium ins Spiel, durch welches dem Menschen kundgetan wird, dass er, gegen die unvermeidliche Selbstmissbilligung am Ende der sittlichen Selbstbetrachtung, von Gott anerkannt wird. Das ist eine Zumutung an das moderne Bewusstsein, wie *Holl* unterstreicht, aber es ist auch die einzige Möglichkeit, mit dem unlösbaren Problem der nicht vollendbaren Sittlichkeit umzugehen. Ist dann durch die göttliche Anerkennung das menschliche Subjekt wieder aufgerichtet, kann es darauf verzichten, das Urteil über sich selbst aus seinen Handlungen ableiten zu wollen – und damit öffnet sich der Weg in ein freies, unbeschwertes und also auch erfolgreiches Handeln.

Holl hat damit das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium charakteristisch abgewandelt. Denn nun tritt nicht mehr das göttliche Gegebensein des Gesetzes in der Heiligen Schrift in den Vordergrund, sondern die sittliche Selbstbeurteilung des modernen Menschen. Im Gewissen spürt er seine Unfähigkeit zum Guten, sie ist nicht nur vom Scheitern seiner Vorhaben abhängig. Das Gewissen aber ist dann auch die Instanz der Selbstverurteilung. An diese knüpft das Evangelium mit seiner aufrichtenden Botschaft an. Damit hat *Holl* ein wesentliches Hindernis für die Rezeption der Rechtfertigungslehre beseitigt, sofern es in der Äußerlichkeit des Gesetzes besteht. Er hat allerdings den Vorrang der Sittlichkeit für das Verstehen der Religion darum um so fester begründet. Das Evangelium wird so von einer strengen sittlichen Selbstbeurteilung abhängig.

Hier kann man abermals die Bedeutung der zeitgeschichtlichen Umstände für die Formulierung der Rechtfertigungslehre ermessen. Denn die Zeit um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert war einerseits eine Zeit, in der sich aufklärerische Standards etabliert hatten – bei *Holl* steht eine kantisch geprägte Sittlichkeit dafür ein. Andererseits war zum Bewusstsein gekommen, dass der Optimismus der Aufklärung sich wohl nicht erfüllen würde; die Geschichte gescheiterter Revolutionen im 19. Jahrhundert, die sozialen Verwerfungen durch die kapitalistische Wirtschaft, die Großmachtpolitik in Europa – all das ließ die Hoffnung schwinden, aus eigener menschlicher Kraft das Ideal der Aufklärung zu verwirklichen. Darum konnte *Holl* darauf setzen, dass auch die Zumutung des Evangeliums, nämlich Gottes Annahme des sittlich sich selbst verurteilenden Menschen, Gehör findet. Ihm ist es bewusst, dass es sich um eine Zumutung handelt, wenn Gott ins Spiel gebracht wird. Aber er hält diese Zumutung nicht nur für sachgerecht, sondern hofft auch – aus zeitgeschichtlichen Gründen – auf Verständnis und Annahme.

So sympathisch einem auch die Strenge der kantischen Sittlichkeit sein mag – wer würde sich nicht immer auch so sehen müssen, wie sie es kritisch nötig macht? –, als allgemeine Voraussetzung für das Verständnis des Evangelium kann sie doch

nicht in Betracht kommen. Nicht deshalb, weil sie als Konzept der Sittlichkeit unzulänglich wäre, sondern weil der Übergang zwischen dem („internen“) sittlichen Selbsturteil und dem („externen“) göttlichen Urteil ungeklärt bleibt. Denn eine konsequente Selbstreflexion kann zwar gefordert werden, sie führt aber gerade nicht von sich aus zur Einsicht in die göttliche Anerkennung; wie auch umgekehrt die Besonderheit und Kontingenz des Glaubens nicht als Grundlage einer allgemeinen Sittlichkeit taugt. Nur *de facto* also, sozusagen in Gestalt einer hermeneutischen Hilfslinie, lassen sich negatives Selbsturteil und positives Rechtfertigungsurteil aufeinander beziehen. Darum muss – insbesondere dann, wenn das kantische Konzept geschichtlich nicht als allgemein angesehen werden kann – die Aussageabsicht der Rechtfertigungslehre in der Gegenwart noch einmal anders formuliert werden. Der Weg dazu ist, tiefer in die Genese der Sittlichkeit zu schauen und nicht erst bei dem bereits sittlich gebildeten Subjekt anzufangen.

7 Rechtfertigungslehre heute

Wie das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen miteinander verknüpft werden, sei das Thema der Rechtfertigungslehre, hatten wir gesagt. Gerade dann, wenn man die Rechtfertigungslehre in der Moderne zu reformulieren versucht, rückt dieses Thema immer präziser in den Blick. Denn vom Wesen des Menschen vor Gott zu reden, verlangt in der Tat, dass sich die menschliche Selbstbesinnung auf das je eigene Leben konzentriert – und gerade in dieser Konzentration, in der Frage, wie ein Mensch zu sich selbst kommt, erweist sich die Deutungsmacht der Rechtfertigungslehre. Das soll in diesem letzten Abschnitt skizziert werden.

Das Sittlichkeits-Modell, mit dessen Hilfe seit der Reformation die Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht wurde, hatte sich in einem ersten Schritt über den Begriff des Gesetzes entfaltet, bei dem seine Geltung von seinem göttlichen Gegebensein abhängig gemacht wurde. Das Versagen am Gesetz wurde dadurch als mangelnde Anerkennung Gottes verstehbar, nicht einfach als Scheitern guter Werke. Im zweiten Schritt wurde die Geltung und Wirkung des Gesetzes über seine Verwurzelung im Gewissen rekonstruiert. Damit wird der Abstand von dieser oder jener Einzeltat noch einmal größer: es zählt die strenge Selbstbeurteilung im Gewissen, das Gewissen ist die Grundlage des Sollenscharakters der Gebote. Doch wie kommt das Gewissen zustande? Darauf antwortet die dritte Entfaltungsstufe der Rechtfertigungslehre, wie wir sie heute vornehmen können.

Hier kommt eine zwiefache Betrachtung zum Zuge. Die erste ist die zwischenmenschliche: Gewissen bildet sich in Kommunikationen aus. In der Tat ist es das Angesprochenwerden von anderen Menschen, das eine Verbindlichkeit zur Folge hat. Denn im Angesprochenwerden wird eine Beziehung angeboten, ja aufgerichtet, auf die die Angesprochenen antworten müssen – und sei es nur in der Verweigerung der Antwort. Wo aber ein Ansprechen gehört und angenommen wird, er-

zeugt sich eine Verbindung, die man zuständlich als Verbundenheit, als Verpflichtung beschreiben kann. Ein Wort ist nicht nur auf Antwort, sondern auf Verantwortung aus. Angesprochenwerden und Antwortenkönnen – das sind elementare menschliche Wesenszüge. Durch sie bilden sich Charakter und Gewissen: Charakter als ein Bündel von verlässlichen Reaktionsweisen in unterschiedlichen Situationen der Herausforderung, Gewissen als Test auf die Allgemeinverträglichkeit des eigenen Handelns. Die Abhängigkeit von – stets historisch besonderen – Situationen der Kommunikation lässt verstehen, warum Charaktere und Gewissensmaßstäbe verschieden ausfallen. Allerdings zeigt sich, wenn man in dieser Weise nachdenkt, sogleich auch, dass in den ganzen Differenzen von Gewissensinhalten doch der Mechanismus der Selbstbeurteilung im Blick auf mögliche Allgemeinheit identisch bleibt. Das spricht dafür, dass der Mechanismus des Gewissens sich zwar in Verbindung mit zwischenmenschlichen Kommunikationen ausbildet (und niemals ohne sie), dass er aber in aller Kommunikation stets schon vorausgesetzt werden muss. Diese Beobachtung führt auf die andere Betrachtung.

Die nun anzustellende Überlegung verweist auf einen tiefer liegenden Sachverhalt im menschlichen Wesen. Denn wir vermögen keinen innerweltlichen Grund dafür anzugeben, dass es so etwas wie Gewissen gibt. Es gibt keinen notwendigen und konstitutiven Reflex von äußeren Handlungen auf die innere Welt der Handelnden und ihr selbstkritisches Urteil. Darum kann sich das Gewissen auch nicht erst mit den äußeren Handlungen bilden, die wir vollbringen. Der Mechanismus der Selbstbeurteilung, von dem wir in Gewissensurteilen Gebrauch machen, setzt eine unmittelbare Selbstbeziehung voraus – ein Phänomen, an dem unsere Identität hängt. Diese Identität bildet sich nun abermals unter kommunikativen Bedingungen aus, also in menschlichen Kontakten, non- und präverbal ebenso wie sprachlich artikuliert. Diese identitätsbezogene Kommunikation unterscheidet sich von der gewissensbezogenen dadurch, dass der im Gewissen akuten Verpflichtung und Verantwortung gegenüber anderen so etwas wie eine Selbstverpflichtung und Selbstverantwortung unterlegt wird. „Du musst erst einmal du selbst sein, bevor du dies und jenes tun kannst." Selbstverständlich ist dieses „bevor" nicht zeitlich, sondern kategorial zu verstehen. Kommunikation in diesem Sinne zielt auf Selbstsein, das dann zum Verantwortlichsein wird. In der kontextabhängigen menschlichen Sprache liegt mithin ein strukturelles Moment vor, das einen unbedingten Charakter besitzt; es wird in jedem kommunikativen Akt ins Spiel gebracht, ob man möchte oder nicht. Da aber, wo diese Kommunikation als solche gewollt und gewusst wird, kommt es insbesondere zu einer Gründung und Befestigung individuellen Selbstseins.

Diese Erwägungen lassen sich nun auch für die Explikation der Rechtfertigungslehre unter heutigen Bedingungen fruchtbar machen. In jedem menschlichen Wort der gesprochenen Sprache stecken zwei Aspekte, der Aspekt der Verbindlichkeit, mit dem Beziehung hergestellt wird, und der Aspekt der Anrede, die auf die perso-

nale Identität des Angesprochenen zielt. Es versteht sich, dass die Verbindlichkeit nur dann verlässlich sein kann, wenn die dahinter stehende Identität gefestigt ist. Darum ist, sachlich gesehen, das Moment des Ansprechens die Basis der Verantwortung, so sehr sich erst in der wahrgenommenen Verantwortung die Dichte und Verlässlichkeit der jeweiligen Identität zeigt.

Diese hier unterschiedenen Ebenen der Kommunikation sind für menschliches Leben so unverzichtbar wie unvermeidlich. Darum lassen sie sich auch vom Wort Gottes her deuten. Denn was in der menschlichen Kommunikation zum Zuge kommt, sowohl in der Gründung der eigenen Identität als auch in der Befestigung des Gewissens, geschieht von Gott her. Wo noch keine menschliche Subjektivität war, wird in der Kommunikation unter den Menschen durch Gottes Wort ein eigenes Leben in sozialer Verantwortung. Und weil die Handlungen der Menschen immer auch scheitern, bleibt das Gewissen zum Urteil berufen – was es nur konsequent ausüben kann, wenn die eigene Identität nicht vom Gewissensurteil abhängt.

Damit sehen wir eine zwiefache Wirkung des Wortes Gottes auf den Menschen. Einmal geschieht es da, wo menschliche Subjektivität in Identität mit sich zustande kommt – das ist der gründende Aspekt. Und es geschieht sodann da, wo ein durch gewissenloses Handeln gestörter Zusammenhang von Gewissen und Identität vorliegt und neu aufgerichtet zu werden verlangt. Das ist der besondere Ort der Rechtfertigung, die sich darin als umfassend erweist, als gemeinsame Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes und der Menschen.

Was haben wir mit den letzten Argumentationen getan? Wir haben den Versuch unternommen, das Thema der Rechtfertigung in einen unserer Zeit verständlichen Kontext zu rücken. Gott verwirklicht das menschliche Leben, bringt es zu seinem richtigen Dasein, in seine Gerechtigkeit hinein. Er tut das, indem er die menschliche Identität gründet und rettet. Damit wirkt Gott auf dasjenige in der Welt, was unmöglich aus der Welt heraus vollbracht werden kann: Er berührt und bewegt unser Herz und damit und darin unsere Hände. Sich dieser in Gottes Wort aktiven Gerechtigkeit zu überlassen, ist der Glaube, der uns in unendlicher Beziehung zu Gott hält, im Leben und im Sterben und in aller Zukunft der Welt, die schon in Gottes Gegenwart versammelt ist.

Damit haben wir einen Ausgangspunkt erreicht, an den sich viele weitere Überlegungen anschließen können, was das christliche Leben in der Welt und vor Gott angeht. Als dieser Ausgangspunkt betrachtet, ist die so verstandene Rechtfertigungslehre in der Tat *articulus stantis et cadentis ecclesia*.

Literatur

Karl Holl: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, Der Westen, Tübingen 1928, S. 558-567.

Dietrich Korsch: Die religiöse Leitidee, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 91-97.

Dietrich Korsch: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein, Tübingen 1989, 145-213.

Martin Luther: Sermon von dem Sakrament der Buße (1519), in Martin Luther, DDStA Bd. 1, Leipzig 2012, S. 75-99.

Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, hg. und kommentiert von Dietrich Korsch, Leipzig 2016.

Gunther Wenz: Die Rechtfertigungslehre als articulus stantis et cadentis ecclesiae, in: ders., Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen 1999, S. 75-89.

Erwin Wilkens (Hg.): Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes, Berlin/Hamburg 1964.

Was ist heute evangelisch?

Eckhard Gorka[*]

Sie haben mir die Aufgabe gestellt, heute Abend mit einem kurzen Vortragsimpuls das *Gespräch* über die Frage zu eröffnen, was denn heute evangelisch ist. Ich finde, mit dieser Art und Weise, eine so grundsätzliche Frage anzugehen, sind wir schon mitten in der Antwort:

Was heute evangelisch ist, das können wir als Christinnen und Christen nur im Gespräch und im gemeinsamen Nachdenken herausfinden. Das war doch eine der wesentlichen Entdeckungen der Reformation, dass alle Christen berufen und befähigt sind, „alle Lehre zu urteilen". Martin Luther gründet das in der Lektüre der Bibel. Unter Berufung auf den Satz des Paulus „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet" (1Thess 5,21) kommt er zu der Aussage:

> „Siehe, hier will Paulus, dass keine Lehre und keine Behauptung festgehalten wird, es sei denn, dass sie von der Gemeinde geprüft und für gut erkannt werde. In der Welt gebieten die Herren, was sie wollen, und die Untertanen nehmen's auf; aber ‚unter euch' spricht Christus, ‚soll's nicht so sein' (Matth. 20,26).

Nach Luther hat die Gemeinde der Christen „nicht allein Recht und Vollmacht", zu einem eigenen geistlichen Urteil zu kommen. Zu „prüfen und für gut zu erkennen", ist vielmehr „bei der Seelen Seligkeit" ihre „Pflicht, die sie Christus gegen-

---

[*] Landessuperintendent der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für den Sprengel Hildesheim-Göttingen, Hildesheim.

über in der Taufe eingegangen ist". Denn mit der Taufe sind alle Christen berufen und begabt.[1]

Ich könnte jetzt also eigentlich die Frage „Was ist heute evangelisch?" gleich an Sie alle zurück- und weitergeben. Aber dazu haben Sie mich nun nicht eingeladen. Verstehen Sie aber bitte das, was ich jetzt vortrage, im Sinne der Entdeckungen der Reformatoren als einen ersten Beitrag zu unserem *Gespräch*, das wir miteinander führen. Nicht also nur wegen der mir vorgegebenen Zeit, sondern vor allem aus dem reformatorischen Verständnis der Gemeinde und ihrer Urteilskraft heraus, beschränke ich mich auf drei kurze Antworten auf die uns heute Abend gestellte Frage: „Was ist heute evangelisch?"

1

Zu Recht wird die entscheidende theologische und geistliche Erkenntnis, die zur Reformation führte, in der neu entdeckten „Rechtfertigung" des Menschen durch Gott „allein aus Gnade" und „allein durch den Glauben" gesehen. Der alt gewordene *Martin Luther* hat seine Erfahrung mit dieser Wiederentdeckung im Rückblick selber so beschrieben: „Da kam ich mir vor, als sei ich ganz neu geboren und durch die offenen Tore ins Paradies selber eingegangen."[2]

Die befreiende Entdeckung der Reformatoren war: Wir Menschen müssen uns vor Gott nicht selbst rechtfertigen, müssen Gott nicht durch eigene religiöse oder sonstige Anstrengungen erst zu einem „gnädigen Gott" machen. Gott kommt uns mit seiner Gnade zuvor - und wir dürfen nachkommen.

Nun hat man inzwischen mehr als einmal bestritten, dass das, was damals als befreiend entdeckt und erfahren wurde, für uns heute in gleicher Weise von Bedeutung ist. Die Menschen heute fragten nicht mehr danach, wie sie einen gnädigen Gott bekämen. Sie fragten höchstens, ob es überhaupt einen Gott gibt. Und oft geben sie auch gleich die Antwort: Not und Elend in dieser Welt sprächen - vor allem, wenn sie unverschuldet über Menschen kommen - entschieden gegen die Existenz Gottes. In dieser Logik muss sich Gott vor dem Menschen „rechtfertigen". Und da er das nicht kann – denn wie soll man den Glauben an einen gütigen und barmherzigen Gott denkerisch mit dem Leid dieser Welt zusammen bekommen –, wird er mit mehr oder weniger Bedauern von immer mehr Zeitgenossen für tot oder einfach nicht existent erklärt.

Mit dem Verschwinden Gottes geht aber auch der Verlust der Gnade einher. Der Philosoph *Odo Marquard* diagnostiziert für unsere Gegenwart insgesamt eine um-

---

[1] *Martin Luther*: Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift (1523).

[2] *Martin Luther*: Vorrede zum 1. Band der lateinischen Schriften (1545).

fassende „Tribunalisierung“ der heutigen Lebenswirklichkeit.[3] Mit dem Verschwinden des gnädigen Gottes wird – so *Marquards* Analyse – der Rechtfertigungsdruck, unter dem Menschen stehen oder sich selber setzen, tendenziell größer. Jetzt gilt: Du bist das, was du aus dir machst. Die modernen Stichworte dafür heißen „Selbstverwirklichung“ oder – noch stärker – „Selbstoptimierung“. Die Beweislast dafür, dass das eigene Leben als „gelungen“ oder „sinnvoll“ bezeichnet werden kann, liegt ganz auf der Seite des Menschen. Und das, obwohl wir alle wissen, dass es ein Leben ohne Brüche und Krisen, ohne Verlust- und Leidenserfahrung, kurz: ohne Ambivalenzen, gar nicht gibt. Die Abstürze, die sich bei Politikern oder Wirtschaftsbossen vollziehen und dann in der medialen Öffentlichkeit mit Bedauern oder aber auch mit Häme begleitet werden, sind ja nur das Extrembeispiel für die von *Odo Marquard* beschriebene Tribunalisierung der heutigen Gesellschaft bis ins Private hinein. Es ist ein unbarmherziges Forum, vor dem man sich innerweltlich selbst rechtfertigen muss.

Stimmt diese Zeitdiagnose, dann kann vielleicht wieder das Befreiende in den Blick kommen, dass uns mit der unverdienten und uns immer schon vorauseilenden Gnade Gottes geschenkt wird: In der Geschichte Jesu Christi hat Gott sich ein für allemal als der zu erkennen gegeben, der unbedingt auf der Seite seiner Menschen steht – bis in die tiefsten Tiefen menschlichen Lebens, ja bis in den Tod. Wir müssen weder für das Heil noch für den letzten Sinn unseres Daseins selber aufkommen. Das ist die Mitte unseres evangelischen, besser: des christlichen Glaubens. Dieses christozentrisch gedeutete Evangelium immer wieder in die Mitte oder nach vorne zu rücken, ist die Aufgabe der Kirche.

Auch wenn es uns als Kirche immer wieder nahegelegt wird: Die Propagierung „christlicher Werte“, ja nicht einmal die „Nächstenliebe“ ist das wesentliche Merkmal des christlichen Glaubens. Beides ist bestenfalls die Folge des Glaubens als Vertrauen auf die vorgängige und unbedingte Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

Evangelisch ist es deshalb, dieses Evangelium von Jesus Christus so zu verkündigen, dass es in seiner Menschenfreundlichkeit und Lebensdienlichkeit hörbar und wirksam wird. Indem es uns und möglichst viele ermutigt, mit unseren Möglichkeit und Grenzen dankbar und barmherzig zu leben. Das Evangelium befreit von Ganzheitszwängen – auch von christlich-religiösen. Für das Ganze steht Gott

[3] *Odo Marquard*: Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie. Gießener Universitätsblätter, Heft 1, 1980, S. 78–87: „Heute bedarf alles der Rechtfertigung: die Überlieferung, die Religion, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, das Recht, der Konformismus, das Abweichlertum, der Sport, die Kausalität, das Individuum, die Chemie, die Kochkunst, das Gemüse, die Statistik, der Haarwuchs, der Markt, die Laune, das Latein, die Industrie, das Gefühl, die Vorlesung, die Lederhose; nur eines bedarf – warum eigentlich? – keiner Rechtfertigung: die Notwendigkeit der Rechtfertigung von allem und jedem.“ (80)

selbst ein. Wir können nur fragmentarisch leben – und dürfen es im Licht des Evangeliums auch.[4]

2

„Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Stands… So werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht … Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei“[5] - die zweite bahnbrechende reformatorische Entdeckung, die *Martin Luther* mit der ihm eigenen kraftvollen Sprache beschreibt, war die Entdeckung dessen, was die Theologen dann „das allgemeine Priestertum“ genannt haben.

Man kann sich den theologischen Gegensatz zu der damaligen Lehre gar nicht scharf genug vorstellen: Gegen die Vorstellung unterschiedlicher Weihen und Stände in der Kirche betonten die Reformatoren die Berufung und Begabung aller Christinnen und Christen durch die Taufe. Dabei beriefen sie sich auf Bibelstellen wie 1. Petrus 2,9:

> „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums [Gottes]; dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“.

Die unverdiente und zuvorkommende Gnade Gottes und das Priestertum aller Glaubenden hängen unmittelbar miteinander zusammen.

Vielleicht brauchte es für heute die Erfahrung, dass die finanziellen und personellen Ressourcen unserer Kirche durch den demografischen Wandel tendenziell zurückgehen, um diese reformatorische Wahrheit wieder stärker in den Blick zu bekommen. Dass unsere Kirche nach menschlichem Ermessen in den nächsten Jahren kleiner und ärmer wird, kann aber nur ein *Anlass* sein, das allgemeine Priestertum stark zu machen. Der theologische und geistliche *Grund* dafür liegt – wie gesagt – in der durch die Taufe allen Christen zugesprochenen Gnade selbst.

Zum Glück ist unsere Kirche in den letzten Jahren ja nicht nur kleiner und ärmer, sondern auch lebendiger geworden. Ein Beispiel dafür ist die – immer noch – zunehmende Zahl ehrenamtlicher Predigerinnen und Prediger. Wir haben inzwischen in unserer Landeskirche mehr Lektoren und Prädikantinnen als Pastorinnen und Pastoren. Christenmenschen, die alltäglich hauptberuflich andernorts ihre Frau und

---

[4] Die Konsequenzen könnte man jetzt für alle Lebensbereiche durchdeklinieren: Für die persönlichen Beziehungen ebenso wie für die Politik und die Wirtschaft, aber auch für die Fragen des Anfangs und Ende des Lebens (von der PID bis hin zu den gegenwärtig in der Diskussion befindlichen Frage einer Sterbehilfe).

[5] *Martin Luther*: An den christlichen Adel deutscher Nation (1524).

ihren Mann stehen, verkünden sonntäglich das Evangelium. Sie tun das in der ihnen eigenen Art: Vor dem Hintergrund ihres Berufsalltags und der täglichen Begegnungen mit anderen, die vielleicht gut ohne den Glauben auskommen, mit Beispielen und Bildern aus ihrer alltäglichen Erfahrung.

Auch sonst geben die inzwischen oft beschriebenen *„neuen Ehrenamtlichen"* der Kirche ein Gesicht. Sie bringen sich selbstbewusst ein, wenn und weil sie auch für sich selbst einen Gewinn aus ihrem Engagement ziehen. Weder lassen sie sich als „Helferinnen" der Hauptamtlichen oder gar als „Lückenbüßer" verbrauchen, noch fühlen sie sich selber so. Intensive Mitarbeit auf Zeit tritt verstärkt neben einen treuen Dienst über Jahre. Neue Formen der Mitarbeit ermöglichen neuen Menschen das Mittun.

Hauptamtliche, speziell *Pastorinnen und Pastoren*, werden damit auch in Zukunft *alles andere als überflüssig*. Zum einen haben sie weiterhin eine *Schlüsselrolle für die Wahrnehmung der Kirche im Ganzen*, gerade für die Mehrheit der Christen, die fallweise mit der Kirche verbunden sind. Für die Hälfte unserer Kirchenmitglieder ist nach eigener Aussage die Wahrnehmung der Kirche durch einen Kontakt zu einer Pastorin bzw. einem Pastor vermittelt. Bei Amtshandlungen kann ein Pastor zudem damit rechnen, weit über die Grenzen seiner Ortsgemeinde und der Kirche hinaus zu wirken.

In Zukunft werden die verkündigenden, kommunikativen und gemeindeleitenden Funktionen im Berufsbild von Pastorinnen und Pastoren im Vordergrund stehen. In Bereichen, die durch freiwillige Mitarbeit gut oder sogar besser bearbeitet werden können, können sie sich auf multiplikatorische und koordinierende Funktionen konzentrieren: *die Hauptamtlichen als Motivatoren, Begleiter und Unterstützer der Ehrenamtlichen*. Auch das gehört zukünftig zu ihrer Schlüsselrolle.

Die *Ortsgemeinde* wird weiterhin die Basisorganisation unserer Kirche sein. Sie ist *„Kirche in Reichweite"* (*Herbert Lindner*) und bietet so immer noch den leichtesten Zugang zum Bereich des Glaubens und der Religion. Der Wohnort ist der erste Ort, an dem die Mitgliedschaft in der Kirche begründet und gepflegt wird. Es ist nicht nur nostalgisch, wenn Menschen sich mit ihrer Tauf- oder Traukirche identifizieren.

Allerdings sind unsere Ortsgemeinden in Jahrzehnten mit immer mehr Arbeitsfeldern und Funktionen aufgeladen worden. Möglichst alles sollte an allen Orten vorfindbar sein. *Die Ortsgemeinde muss jedoch Funktionen abgeben, um das gut zu können, was sie am besten kann: Menschen in der Ausbildung, Bewährung und Reifung ihres Glaubens zu unterstützen*. Am Ort erwarten die Gemeindeglieder vor allem eine *lebensbegleitende* und *glaubensfördernde* Kirche.

Kirche lebt als Gemeinde von der Vielfalt der Begabungen ihrer Glieder. Das ist (auch) heute evangelisch.

3

Die dritte bahnbrechende und theologisch produktive Entdeckung der Reformation war die Wiederfreilegung der Bibel als Grundurkunde des Glaubens und der Kirche. Mit der Übersetzung der Bibel ins Deutsche gaben die Reformatoren jedem einzelnen Christen sozusagen selbst die Bibel in die Hand und damit auch – ich habe es zu Beginn bereits genannt – einen Anteil am theologischen Urteil. Die Bibel wurde zum kritischen Maßstab aller öffentlichen Lehre in der Kirche.

Um das richtig zu verstehen, muss man allerdings gleich differenzierter formulieren: Evangelisch war von Anfang an nicht einfach die schlichte Gleichsetzung der Bibel mit dem Wort Gottes. Ich könnte es auch so sagen: Evangelisch war und ist die Absage an jede Form des Fundamentalismus. Nur äußerlich gesehen ist das Christentum eine Buchreligion. Spräche man allein von einem für die Christen notwendigen Glauben an die Bibel, dann wäre das alles andere als evangelisch.

Was das evangelische Bibelverständnis im Kern ausmacht, kann man am besten an Luthers Umgang mit der Bibel ablesen. In einer für uns heute atemberaubenden Weise hat er die ganze Bibel als Zeugnis von Jesus Christus gelesen. „Was Christum treibet", also: was Christus behandelt oder lehrt, war für ihn glaubensmaßgebend:

> „Darin stimmen alle rechtschaffenen heiligen Bücher [der Bibel] überein, dass sie allesamt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln [= untersuchen], wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget und S. Paulus nichts als Christum wissen will. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder S. Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes täte."[6]

Und an anderer Stelle kann er sagen:

> „Wenn andere also die Schrift treiben gegen Christus, so treiben wir Christum gegen die Schrift. Denn wo wir Christus haben, so werden wir leichthin Gesetze stiften,… Vielmehr, wir werden neue Dekaloge machen, wie Paulus sie macht durch alle Episteln, und Petrus, allermeist aber Christus im Evangelium."[7]

Auch wenn die Bibelwissenschaften uns inzwischen gelehrt haben, dass nicht jeder biblische Text von seinem Ursprung her als ein direktes Zeugnis von Jesus Christus gelesen werden kann – der Grundgedanke, der die Reformatoren bei ihrem Umgang mit der Bibel leitet, ist bis heute gut evangelisch: Die Bibel ist für unseren

---

[6] *Martin Luther*: Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae (1522).
[7] *Martin Luther*: Disputation „De fide" (1535).

Glauben darum die letzte Autorität, weil wir (nur) durch sie das befreiende Evangelium von Jesus Christus hören. *Er* ist das Gegenüber unseres Glaubens. Im Anschluss an das reformatorische Schriftverständnis kann man vielleicht so formulieren: Evangelisch ist, dass Gott in Christus beim Wort und nicht einfach die Bibel wörtlich nehmen. Weil ich es nicht besser sagen könnte, zitiere ich dazu den Schweizer Neutestamentler *Ulrich Luz*:

> „Das Evangelium ist [für Luther] keine Lehre, sondern das große ‚Geschrei' von Gottes Liebe und Gnade, welches das Menschenherz erreichen und verwandeln will. Der Mensch kann es nur hören und sich dadurch verwandeln lassen. Um dieses Hörens willen bleiben die Menschen auf die Bibel angewiesen… Eine ‚Sakralisierung' des Bibel*textes* ist von Luther her kaum möglich. Bei ihm ist gerade nicht der Buchstabe heilig… Vielmehr ist die Bibel, um ein Bild Luthers aufzunehmen, das Feuerzeug, welches das Feuer des Evangeliums im Menschenherzen entfacht. Oder vielleicht müsste man präziser sagen: Sie ist der Zunder, den der Heilige Geist braucht, um im Menschenherz das Feuer des Evangeliums brennen zu lassen."[8]

Letztlich zielt die produktive Unterscheidung von „Bibel" einerseits und „Evangelium" oder „Wort Gottes" anderseits auf die Wahrung einer doppelten Freiheit: zum einen auf die Freiheit Gottes, uns durch das Wort der Bibel auf ganz unterschiedliche Weise anzureden und so unseren Glauben zu wecken. Und zum anderen auf die Freiheit von uns Menschen, zu der Gott uns durch seinen Heiligen Geist befreit. Oder wie es der Apostel Paulus einmal schreibt: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" (2Kor 3,6).

In diesem Sinne hat auch die erste These der Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934 „Bibel" und „Wort Gottes" in einen positiven Zusammenhang gebracht, ohne beides einfach miteinander zu identifizieren: Nicht die Bibel ist Gottes Wort, sondern „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben."[9]

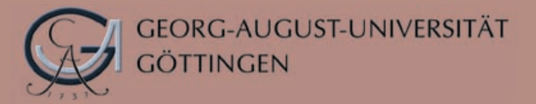
Was ist heute evangelisch? Ich habe das an der Frage nach dem Gottes- und Menschenbild, dem uns als evangelische Kirche leitenden Kirchenbild und dem evangelischen Schriftverständnis zu zeigen versucht. Jetzt bin ich auf unser Gespräch gespannt – gut evangelisch eben.

---

[8] *Ulrich Luz*: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, 2014, S. 503 (Hervorhebung im Original).

[9] EG 810.

Der Gehalt „reformatorischer Theologie“ wird oft durch eine Reihe von „Allein“-Aussagen zusammengefasst: allein Christus (solus Christus), allein aus Gnade (sola gratia), allein durch Glauben (sola fide), allein durch die Schrift (sola scriptura). Kann mit diesen Begriffen prägnant ausgedrückt werden, was gegenwärtiges (evangelisches) Christentum bedeutet?
Die Beiträge dieses Bandes gehen der Frage in systematischer, historischer und ökumenischer Perspektive nach.



ISBN: 978-3-86395-281-5

Universitätsverlag Göttingen